
儒藏

精華編一一七册
經部四書類





北京大學《儒藏》編纂與研究中心

圖書在版編目(CIP)數據

儒藏. 精華編. 一一七/北京大學《儒藏》編纂與研究中心編. —北京:北京大學出版社,2014.3

ISBN 978-7-301-11835-1

Ⅰ.①儒… Ⅱ.①北… Ⅲ.①儒家 Ⅳ.①B222

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2014)第 028353 號

書　　名:儒藏(精華編一一七)
著作責任者:北京大學《儒藏》編纂與研究中心　編
責 任 編 輯:翁雯婧　童　祁
標 準 書 號:ISBN 978-7-301-11835-1/B・0521
出 版 發 行:北京大學出版社
地　　址:北京市海淀區成府路 205 號　100871
網　　址:http://www.pup.cn　　新浪官方微博:@北京大學出版社
電 子 信 箱:dianjiwenhua@163.com
電　　話:郵購部 62752015　發行部 62750672　編輯部 62756694
出版部 62754962
印　刷　者:北京中科印刷有限公司
經　銷　者:新華書店
787 毫米×1092 毫米　16 開本　69 印張　655 千字
2014 年 3 月第 1 版　2014 年 3 月第 1 次印刷
定　　價:500.00 元

教育部哲學社會科學研究重大課題攻關項目

「十一五」國家重點圖書出版規劃項目·重大工程出版規劃

國家社會科學基金重大項目

北京大學「九八五工程」重點項目

《儒藏》精華編第一一七册

首席總編纂　季羨林

項目首席專家　湯一介

總　編　纂　湯一介　龐　樸　孫欽善　安平秋（按年齡排序）

本册主編　陳　静　李存山

《儒藏》精華編凡例

一、中國傳統文化以儒家思想爲中心。《儒藏》爲儒家經典和反映儒家思想、體現儒家經世做人原則的典籍的叢編。收書時限自先秦至清代結束。

二、《儒藏》精華編爲《儒藏》的一部分，選收《儒藏》中的精要書籍。

三、《儒藏》精華編所收書籍，包括傳世文獻和出土文獻。傳世文獻按《四庫全書總目》經史子集四部分類法分類，大類、小類基本參照《中國叢書綜録》和《中國古籍善本書目》，於個別處略作調整。凡單書已收入入選的個人叢書或全集者，僅存目録，並注明互見。出土文獻單列爲一個部類，原件以古文字書寫者一律收其釋文文本。韓國、日本、越南儒學者用漢文寫作的儒學著作，編爲海外文獻部類。

四、所收書籍的篇目卷次，一仍底本原貌，不選編，不改編，保持原書的完整性和獨立性。

五、對入選書籍進行簡要校勘。以對校爲主，確定内容完足、精確率高的版本爲底本，精選有校勘價值的版本爲校本。出校堅持少而精，以校正誤爲主，酌校異同。校記力求規範、精煉。

六、根據現行標點符號用法，結合古籍標點通例，進行規範化標點。專名號除書名號用角號（《》）外，其他一律省略。

七、對較長的篇章，根據文字内容，適當劃分段落。正文原已分段者，不作改動。千字以内的短文一般不分段。

八、各書卷端由整理者撰寫《校點説明》，簡要介紹作者生平、該書成書背景、主要内容及影響，以及整理時所確定的底本、校本（舉全稱後括注簡稱）及其他有關情況。重複出現的作者，其生平事蹟按出現順序前詳後略。

九、本書用繁體漢字豎排，小注一律排爲單行。

《儒藏》精華編第一一七册

經部　四書類

四書總義之屬

四書近指

〔清〕孫奇逢　撰
馬曉英　校點

目録

四書近指卷之五上論

八佾第三

四書近指卷之七 上論

四書近指卷之九 下論……九七

四書近指卷之十下論……一一四

四書近指卷之十一 下論……一三六

衛靈公第十五……一三六

四書近指卷之十二下論

四書近指卷之十三下論……一六四

四書近指卷之十五孟上……一八五

四書近指卷之十六孟上……一九七

四書近指卷之十七孟下……二〇八

四書近指卷之十九 孟下

盡心章句下

四書近指卷之三

四書近指卷之四

四書近指卷之六……三一七

四書近指卷之七

四書近指卷之八

四書近指卷之九……三三五

四書近指卷之十……三四三

四書近指卷之十一……三四九

四書近指卷之十六

四書近指卷之十七……三七七

校點説明

《四書近指》二十卷，清孫奇逢撰。

孫奇逢（一五八五——一六七五）字啓泰，號鍾元，直隸容城（今河北容城縣）人。十七歲中明萬曆二十八年（一六〇〇）順天鄉試舉人。天啓年間東林黨禍起，奇逢仗義疏救，時人稱爲義士。清軍入關後，南遷河南輝縣，居蘇門山下夏峰村講學，學者稱「夏峰先生」。奇逢性高介，明清兩代朝廷多次徵聘，他都堅辭不就。康熙十四年卒，年九十二。道光八年（一八二八）從祀文廟。《清史稿》卷四百八十有傳。

孫奇逢青年時期即以聖賢自期，定居河南後堅持講學不輟，以紹往開來爲己任。無論是公卿大夫，還是販夫走卒，他必以誠意接引，傳道授業，因此遠近問業者接踵，門人弟子也多有成就，故黄宗羲説「北方之學者，大概出於其門」（《明儒學案》卷五七）。奇逢也與黄宗羲、李顒並稱清初三大儒和講學三大師，時人對他的人格和學識予以「始以豪傑，終以聖賢」（申涵光《聰山集·徵君孫鍾元先生誄詞》）的美譽。

孫奇逢早年宗本陸王心學，後來探研程朱之學，以朱學解釋王學，折衷於理學與心學之間。他的思想「以慎獨爲宗，以體認天理爲要，以日用倫常爲實際」（《清史稿》卷四百八十《儒林列傳一》），具有明顯的調和朱王的傾向，體現了清初儒學發展演變的基本趨勢。在治學上，孫奇逢反對只談心性的空疏學風，認爲爲學重在闡明義理以求切近人事，躬行踐履以達經世宰物。他主張經世致用，開創了清初崇實黜虛的新風。

孫奇逢一生廣涉經史，留下大量學術著作。史學方面有《畿輔人物考》和《中州人物考》，理學方面有《理學宗傳》、《理學傳心纂要》等，而經學方

面則有《讀易大旨》、《書經近指》、《四書近指》和《四禮酌》等傳世。

《四書近指》一書係移居夏峰後所撰。此書從主於實用的原則出發，分別論述和評介了《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》四部儒學經典的主旨和經義，並考證先儒之説的異同。在此書《凡例》中指出四書的精神實質就是一個「學」字：「聖賢立訓，無非修己治人，親師取友，理財折獄，用賢遠奸，郊天事神，明理適用，總之皆學也。」就著述方法而言，此書「曠覽百家，獨存正解，不求異，不尚同，惟求合於聖賢之初意」（魏裔介《四書近指序》）。四庫館臣雖墨守程朱學術，批評它「旨意不無偶偏」，卻也十分肯定奇逢的實學思想，「讀其書者知反身以求實行實用，於學者亦不爲無益也」（《四庫全書總目·四書近指》）。

《四書近指》成書於順治十六年（一六五九），在孫奇逢生前即已刊行於世，一般著録爲康熙元年（一六六二）刻本，然據孫奇逢本人所撰《日譜》及其弟子湯斌所修年譜，是書乃康熙二年八月由河南提學孔胤樾刊於中州學署。《四書近指》刊行後，孫奇逢對四書每有新見，則親筆寫於書眉。同治三年（一八六四），奇逢九世孫世玟得其手稿，將其新增批註彙集成書，整理爲《孫子晚年批定四書近指》十七卷，以木活字印行。同時，取康熙二年《四書近指》板重刊，將二者合編，收入孫氏後人編於光緒年間的《孫夏峰先生全集》中。保存有孫奇逢手批眉校的稿本，今藏於河南省新鄉市圖書館。

乾隆年間修《四庫全書》時，也收録了孫氏《四書近指》，《總目》稱其底本乃「直隸總督採進本」。此本卷十一《巧言亂德章》後缺《衆惡必察章》、《人能弘道章》、《過而不改章》、《吾嘗終日章》和《君子謀道章》諸章内容，個别字句與康熙本亦略有出入。但在《巧言亂德章》之後，四庫館臣注「原本闕一頁」，而闕文内容正好是康熙本一頁的版幅。故此本所據之底本也是康熙本，則此書各本皆同出一源。《四庫全書》本雖較康熙本晚出，但經過四

庫館臣的精校，錯訛較少。

此次整理，以是書之初刻本康熙二年中州學署刊本《四書近指》爲底本，以影印文淵閣《四庫全書》本爲校本（簡稱「四庫本」）。《晚年批定四書近指》亦一併收録，以同治三年刻本爲底本。此書由於過録孫奇逢手稿産生的明顯錯誤，原則上不作改動，出校説明。他校諸書，《周易》、《禮記》、《孟子》爲清嘉慶二十年阮元校刻《十三經注疏》本，《宋史》爲百衲本，《四書大全》爲明内府刻本，《象山先生全集》爲明嘉靖四十年何遷刻本，《朱子語類》爲明成化刻本，《明儒學案》爲清雍正十三年刻本。爲方便讀者閱讀使用，我們重新編了全書目録。

校點者　馬曉英

四書近指序

不讀四子之書，而欲知聖人之道者，瞀焉而趨已矣；既讀四子之書，猶以爲未盡聖人之道而舍是以求之者，亦瞀焉而趨已矣。嗟乎！今天下道之不明，非不讀書者之過，讀書而舍四子以求者之過也。大約泛濫於百家，則爲詞章之習；沉墮於空冥，則爲邪詖之説。上下千古，二者盡之，其於聖賢之指相隔，奚啻天淵！昔紫陽衍周、程之緒，纂諸家之説而爲《四書集註》，其於聖賢之指蓋有水乳之合矣。而後世學者紛紛欲自立門宗：言勿忘勿助者，既未得其進修之序；而言無善無惡者，且並失夫性命之源。訛謬相承，不敢自出一語。雖然，自古相傳不可磨滅之神理，天之所以與我者，何可誣也？

鍾元孫先生生容城節義之邦，其人品卓然，與静修、椒山並峙而三。余已序之《歲寒居答問》中。兹蓮陸寄其所作《四書近指》，曠覽百家，獨存正解，不求異，不尚同，惟求合於聖賢之初意。而止標之曰「近指」，明其不敢爲高遠之説也。夫道近之而愈明，遠之而愈失。《易》曰「近取諸身」，夫子曰「性相近也」，《大學》曰「藏身乎恕」，《中庸》曰「造端乎夫婦」，孟子曰「仁，人心也；義，人路也」、「良知良能」，皆言近也。先生「近指」之意，非訓詁之學，實見聞之統也。學者既讀四子之書，顧可舍是而他求耶？

康熙元年壬寅夏五月鄗南魏裔介題於兼濟堂。

四書近指序

或問：「學何爲也哉？」曰：「學爲聖人而已。」曰：「聖人可學而能乎？」曰：「如不可學，孟子之『所願學者』豈欺人語耶？」曰：「夫仲尼之道，猶天之不可階而升也，烏能學？雖然，東海、西海、南海、北海有聖人出，心理自同，亦學吾之心而已。心以天地萬物爲體，其操功却在日用飲食之間，故曰：『不離日用常行内，直造先天未畫前。』盡心、知性以知天，而聖人之能事畢矣。」

周元公曰「聖希天」，程明道曰「聖學本天」，孔子亦曰「知我者其天」，天之外復何事哉？「維天之命，於穆不已。」聖人以至誠配天，同一不已。「誠者天之道，誠之者人之道」，時習之學，殆所稱盡人以合天，則人也而實天者乎？《魯論》所載，無言不可會通。然其教之所重，而本之所滙，則「時習」一語足盡諸賢之藴。故曾子得之而明德至善，子思得之而修道而教，孟子得之而集義養气以塞天地，皆所謂一以貫萬者耳。不能得其一者，讀書破萬卷，究於自己身心毫無干涉，窮年矻矻，❶終老無聞。

余嘗與及門二三子拈「學而時習」一語，六經、四書不能滿其分量，千聖萬賢不能出其範圍。即如清、任、和至不一也，而所以一之者曰「皆古聖人也」；微、箕、比干至不一也，而所以一之者曰「殷有三仁焉」。

❶「矻矻」，原作「屹屹」，據四庫本改。

支分派别之中，自有統宗會元之地。若其必不能一者，是其端與我異者耳，非本天之學也。夫子嘗曰「不知言，無以知人」，孟子亦曰「我知言」。《魯論》二十篇，無一言不傳聖人之精神色笑而出。二千年來學聖人之學者，戴聖人之天而忘乎高，履聖人之地而忘其深，此仲尼之天地所以爲大也。

劉静修著有《四書精要》，惜久失傳。鹿忠節《説約》一編，爲後學開生面，與前聖結同心。予四十年領其教旨，亦嘗竊以教我子弟。我子弟恐予説之或湮也，請述之。管窺之識，甃無靈緒，仍是陳言，第不敢以耄年自甘偷惰云爾。事竣，標曰「近指」，見非有高遠之言也。

時順治己亥大暑前三日孫奇逢書於兼山草堂，時年七十六歲。

凡　例

讀白文只憑管窺，不泥成説，總求不謬於孔、曾、思、孟斯已矣。先儒争意見、辯異同者，概置弗論。是編統括四書大旨，原非爲逐章逐句作解，故脱略者甚多。

聖賢立訓，無非修己治人、親師取友、理財折獄、用賢遠奸、郊天事神、明理適用，總之皆學也。故兩《論》逐章皆點學字，《學》、《庸》、兩《孟》以學字統括之，此《近指》一編之義。

先儒周、程、張、朱稱「子」；餘爲人所共知聞者，稱號、稱地、稱氏；至名未孚於遠邇、月旦未確或末路難保者，概以或曰二字冠之；間有失考者，乙冒甲名，流傳不實，徒滋眩惑，故致慎焉。

先鄙説而後以諸家之説印之，其間有圈無或曰字者，仍係鄙説。文非相聯，意有偶起，故不避贅。

編中亦有先儒之言及或曰與鄙説小異者，正欲借異以印同，非終分道也。虚心平氣，不執獨見，以合衆人之見，其指無二義也。

小儒曲士，動思著書垂世，夫書豈易著哉？邪説害道者不必言，言即是而人非，君子更惡其言之似也。予此編述吾友四十年提命之言，以教告我子弟云爾。若以著書例求之，豈如昔賢聖道自我矗明、萬萬滅死無悔者耶？非予之敢承也。

奇逢再識。

四書近指卷之一 大學

容城孫奇逢纂

大學之道章

此個學字，即夫子「學而時習」之學字。合千古帝王賢聖，做此一件生活不盡，所以爲大道在合德與民，而歸於至善之地。蓋德即身也，格、致、誠、正乃所以明之也；民即天下也，齊、治、均、平乃所以新之也。德無一念之不明，民無一人之不新，身方底於粹精之域，所謂止至善也。通篇總括於「壹是皆以修身爲本」一句，功夫全在知止。不知止，則毫芒疑似之界最難剖析。凡事必先見其大體之所極，而後可以深求其精微之所至。定、靜、安、慮，皆知止中歷閱寔功也。有本末，自有終始。先非遺末，而末即在本中。如明德也，須在民上明，不能振民育德，而謂之明德乎？修身也，須在家國天下上修，不能親九族、安百姓，而謂之修身乎？天下無離本之末，豈有遺末之本哉？總之，身處天下國家之中，與物相感應。物者失其理，便是身不修，而正心、誠意之功俱屬惘然。第使物無不妥，所謂知之明、處之當也。此之謂格物，此之謂誠、正、修，而齊、治、均、平一通在內。○格物無傳，此《大學》最精微處。蓋物不可指名。自誠意後，康誥、盤銘、邦畿以及身修、正心至平天下章，無往非物，無往非格。朱子所謂「窮至事物之理」、「衆物之表裏精粗無不到」，蓋通《大學》數章而言也。○陳幾亭

曰：「雖曰修身爲本，要當隨處各有工夫。但由本及末，不大費力。」○或曰：「春秋時霸圖興，諸子出，學統亂于方術。此處特提出『古之欲明明德於天下』一句，仰企古人穆然唐、虞、三代之想。上三節説大學已盡，此獨舉知先，大人立個榜樣，使人知工夫下手處。」○顧涇陽曰：「河圖、洛書是爲造化傳神的，八卦、九疇是爲河圖、洛書傳神的，《大學》首篇是就人生以後説起的，《中庸》首篇是就人生以上説起的，《西銘》是就既有天地説起的，《太極圖説》是就未有天地説起的。分看來不相依倣，不相假借，各開一局，合看來寔互相助發，恰好完却天地間一個公共的大事件也。」

康誥曰克章

三個聖人皆明明德於天下者，而曰皆自明，非論心而不論事，論己而不論民。蓋畢世經綸，無一事一民不在洗滌之中。非爲天下，總是爲己。人人有自，而自不求明，是自絶也。○三書克明、顧諟等，俱就日用感應寔際處言，非尸居静攝時如此。

湯之盤銘章

新者，天地育物之生機，人心進進不息之生氣也。第患無所以作之，則其氣已朽而蠹有所生。聖人之新天下也，常以道與天下相厲，而不令其有蓄蠹焉。三個聖人工夫都在己上，着落都在民上。《書》以疾

敬德爲誠和小民之本，以誠小民爲祈天永命之本，原是一套事。無所不用其極，模寫歷來君子平治苦心曲盡。〇君子無所不用其極，隨舉其一而足，不必拘拘從己說至民，從民說至命，亦不必說全法三王。必全法三王，似三王各自有缺陷在。

邦畿千里章

緝熙敬止是文王之德之純，與於穆同一不已。仁、敬、孝、慈、信各就所當止，深於其端而精之，不以相雜，所謂至善也。故以文王作榜樣而緝熙敬止，是亦以精益精、密益密作工夫者，盛德至善，民不能忘，正爲切磋琢磨都在治民上做，遂把家國天下皆涵濡於此明德中。没世不忘，正申民不能忘之寔。賢賢而親親，治之大者也；樂樂而利利，安之大者也。事以有效爲美，效多而美至。〇饒雙峰曰：「有斐是說做成君子之人所以斐然有文者，其初自切磋琢磨中來。」〇按，盛德則兼言民不能忘前王，則推本親賢、樂利、明德、新民渾爲一事。

聽訟猶人章

天地間任舉一物，而本與末具焉。從其本而圖之，不勞而事理得所先也；從其末而圖之，徒勞而罔功迷於後也。聽訟一事，自矜其才能，即得情亦末耳，何如無情者不得盡，民各畏其志而自使之無訟乎！大畏民志，全在平日治民時曲盡此心。明威出於明德，所謂知本也。〇王泰州曰：「此謂知本，猶言此知本之說也，貼在爲民上者身上說。」

所謂誠意章

誠意是作聖第一關頭。經文所謂「先致其知」者，即毋自欺也。自欺自慊，人不及知，故君子必慎其獨。慎獨是誠意工夫，非是兩事。小人自欺而卒不容欺，益以見獨之當慎。慎是獨中兢業之念，所以致知而誠意也。獨不特閒居燕處，即紛紜應接中，此心有獨覺處。小人之見君子而厭然，如見其肺肝然，此亦紛紜中獨知也，但不能返照慎思，從此一改圖耳。十目、十手有味乎！曾子之戒心于獨也。惟慎始見其嚴，非知嚴而始慎也。兩個必慎其獨，一個必誠其意，發明推究，首尾迴環，煞有力量。○朱子曰：「許多病痛都在誠意章一齊說了，下面有些小病痛亦輕，可見此章最緊切。若透過此一關，功夫便易。」○胡雲峰曰：「誠意獨作一傳。然誠意者自修之首，已兼正心、修身而言矣。章末曰潤身，曰心廣，提出身與心二字，意已可見。」

所謂修身章

心體廓然大公，物來順應，忿懥、恐懼等情雖不能無，然非有所。一有所，則己私橫處於中，而心靈遂失其位。一不正，即不在矣。心一不在，則身無所主，視誰視，聽誰聽，而飲食又誰爲飲食也。軀竅雖是，神明全非，此謂修身在正其心，正、修工夫總在誠意中。此特舉身心相關處痛切言之。蓋心之所有，身不能無也；心之所無，身不能有也。身心異用，非理之所許。○張氏曰：「正、修之功，卒無一語及之者，蓋已具

於誠意章故也。」

所謂齊家章

君子以言有物而行有恒，家道之所以正也。辟則有所好惡，安得中節？故美中有惡，都以其好之辟而掩之；惡中有美，都以其惡之辟而掩之。這樣好惡，則家之心志自紛，耳目自亂，如何得齊？修身言好惡者，蓋家國天下之通關處也。總之一如惡惡臭、好好色之誠，而貫於齊、治、均、平之中，其功力全在致知上，所謂「壹是皆以修身爲本」。任舉一節，通體融徹，纔是善讀書。○問：「如何修身專指待人言？」朱子曰：「修身以後，大概説向接物待人去，又與只説心處不同。要之，根本之理則一，但一節説闊一節去。」

所謂治國章

雖釋齊家治國，然必歸重人主之身，乃窮源之論。不出家而成教，言只修身以教家，而自然成教於國。「孝者」三句，正是「不出家而成教於國」的柱子。心誠求之，直推本誠意乃聯屬家以及國之真血脉也。一人仁讓、貪戾，如形之於影。堯、舜之民仁，桀、紂之民暴，皆一人爲帥而天下從之。所謂一人者，正歸本於君身也。有諸己、無諸己，到底只以身教，絶無求人、非人之念。藏身之恕，即堯、舜之帥天下以仁，隱然含下絜矩意。歷數三詩，只於夫婦、兄弟、父子求宜，其實歸結有國者身上去。宜之者身也，足法者身也，故曰「壹是皆以修身爲本」。傳者以忠恕明一貫，所以稱守約者

乎！○齊、治合傳，言身則家在其中，言家則皆根身說來，總見修身爲本意。

所謂平天章

上老老、上長長、上恤孤，總是修身以立教於天下。第天下大於國，須以心擬心。己人之心本無間于己，是以有絜矩之道。己之心能不間于人，此之謂絜矩之道。好惡能絜矩，則爲民父母；辟則好惡任意，民心必失。衆之得失而國係焉，豈容不慎！慎德君子，是從獨知處慊好惡之原而矩之所從出者。矩之絜于財用，最爲喫緊。蓋民之所欲在財，所惡在奪其財。民散而財焉可留？民聚而財將焉往？慎德君子於本末内外、悖入悖出之際，即欲不慎不可得也。矩之絜於用人，以理財者更爲喫緊。與賢者共理，則財下注，仁、義、孝、弟、慈之行生於世矣；與小人共理，則財上注，暴亂刼奪之俗盛於時矣。慎德君子於所謂舉而先、退而遠、好人好而惡人惡者，即欲不慎不可得也。人主不能論相，則一人用舍之誤，足以自禍其子孫；宰相不能好賢，則一念愛惡之偏，足以空人之家國。是以平天下之君子，必以其矩而絜之。於用人不能絜矩，媢嫉之人也；於財用不能絜矩，聚斂之臣也。是道也，必忠信方得，蓋忠信是真實心，矩之體也，即所謂誠意也。仁者便是忠信，不仁者便是驕泰。仁者以財發身，以義爲利也；不仁者以身發財，以利爲利也。此章只總註「與民同好惡而不專其利」一句括盡。○朱子曰：「絜矩不是外面別有個道理，只便是前面正心、修身底推而措之。」○陳嘉善曰：「曾子傳一貫，不言一貫而言

絜矩，其義一也。在道則言一貫，在天下則言絜矩。此矩即『從心所欲不踰』之『矩』。聖人不必言絜，言絜則是忠恕，其於學者最可把捉。湯、武反之，亦是絜矩。」〇胡雲峰曰：「義利之辯，《大學》之書以此終，《孟子》之書以此始，道學之傳有自來矣。」

一經十傳，只「修身爲本」一句盡之。合格、致、誠、正而始爲身之修，總齊、治、均、平而始滿修之量，此學之所以爲大也。然其指趣既已無窮，而工夫自不容有間，故夫子曰「學而時習之」。

四書近指卷之一 大學終

四書近指卷之二中庸

容城孫奇逢纂

天命謂性章

《中庸》闡道之微言，子思子從頭指點出性命來。所謂天命流行，物與無妄。天之所予，與生俱生，故曰性也。性無增減，只任他本來流出便是道。是生知安行者事本於天者，一落於人，便不能無增減。聖人立教，是盡人以合天。一部《中庸》，皆修道而教之事也。教雖以孔子爲開山，從古神聖立極，作君作師，皆所以鼓鑄斯世，以裁成天地，輔相生民。戒慎、恐懼、慎獨，正所以修道也，修之使無須臾之可離。蓋道原不能離人，而人不能不離道。戒慎、恐懼是全體功夫，慎獨拈出關鍵，乃下手處也。喜怒哀樂是吾人之所以與天地萬物相爲酧酢者，一不中和，則干天地之和，傷萬物之命。君子戒懼慎獨，無須臾離道之時，則未發而中，發而和。千變萬化無不握樞於此，六通四闢無不順適於此。天下大本，正是性的註脚；天下達道，正是道的註脚；致中和而位育，便是教的註脚。嘗試驗之，此心一息清明，便有一寧謐之境、活潑之趣，❶況致中和者耶？總之，性命不得分爲兩物，中和不得分爲兩念，戒懼、慎獨不得分爲兩功，位育不得分爲兩事，至未發與發，亦不得分爲兩境。「天何言哉」，是喜怒哀樂未發氣

❶ 「謐」，原作「謚」，據四庫本改。

象。「四時行焉，百物生焉，天何言哉」，到發處依舊是未發氣象也。故曰「體用一原，顯微無間」。○鄭淡泉曰：「『喜怒哀樂』一節不是原起説，乃是説戒懼、不睹不聞、慎獨後復本體也。致中和，天地位，萬物育，不是又進一層，工夫俱在戒懼慎獨中。位育不可分屬，中和亦不可言。以此位天地，育萬物，只是聖人在天子之位，天地萬物各得其常耳，不是分外禎祥之類也。《書》曰『夏后方懋厥德，山川鬼神亦莫不寧，暨鳥獸魚鱉咸若』也，即無位者能如此修道。一家之中，父母親族童奚相安，耕漁蠶織、鷄豚狗彘、竹樹果蓏各遂其生，亦是位育。」○湛甘泉云：「中和者，人所初受於天，與聖人同者也。然必加戒懼、慎獨之功，方能復此本體。李延平與文公説如此。」按，湛氏據延平之説，中和、大本、達道，就養成後言最是。

君子中庸章

君子之中庸與小人之中庸，外面都是一樣。只君子通體戒懼，無須臾之不中，純是未發氣象，故發皆中節，所謂時也。小人不知天命之可畏，全無忌憚，作用彌似，本體愈非，所以曰「反中庸」。反字正從似上看出，然非聖人不能辨。蓋亂先王之法而破先王之道者，非闒茸猥瑣之流，❶正慮此無忌憚者之混跡於時中也。○許魯齋曰：「時有萬變，事有萬殊，而中無定體。當此時則此爲中，於他時則非中矣。是以君子戒慎恐懼存於未發之前，察於既發之際，大

❶「茸」，原作「葺」，據四庫本改。

本立而達道行。故堯、舜、湯、武之征讓不同，而同於中。三仁之生死不同，顏、孟之語默不同，其同於中則一也。明乎此，則可論聖賢之時中矣。」

中庸其至章

至字是天生成一個極至之理，再不容人增損於其間，不用人爲，却要人能。無奈民之鮮能久矣，煞有感慨。舜之用中，回之擇中，强者之中和，正是能的作家。

道之不行章

中庸之道一，日用飲食之常而已。道無乎不在，而在口則能知味，着一毫過不得，着一毫不及不得，過與不及，而味皆不存焉。賢知非自以爲過，而自道視之，則過不肯爲庸者也；愚不肖非自以爲不及，而自道視之，則不及不能爲庸者也。此民之所以鮮能也。人人在道中，而人人不能行、不能明，故曰「人莫不飲食，鮮能知味也」。〇或曰：「過、不及非盡生禀之異，賢知、愚不肖失中，正是他不能變化氣質處。只看『雖愚必明』二句，便見氣禀不足限人，當自求明行意。」

道其不行章

此句關通上下，深有感慨。由不明故不行，既不行則思其所以明之者。此正知行合一之旨。

舜其大知章

中庸之道，民雖鮮能，然中之所以散見者，民未嘗不各具舜之好問好察，是於至淺至近之中皆可會性命精微之旨。❶ 道原不分遠邇高卑也，非善與惡對爲兩端。就問察中，惡的隱了，其所得於善者，縱千百萬億，止可謂之兩端。執則會在一處提衡斟酌，討出中來而用之，正見其行之至處。於民二字，見大舜不執我，善與人同之意。○金中洲曰：「此是首引舜以證君子中庸，爲賢知、愚不肖立榜様。將大知二字爲主，下面總是大知流通貫徹，見出個中的道理來，恰合着中庸處。仲尼所謂君子中庸者類如此。」

皆曰予知章

予知二字，是賢知一生受病處。不能擇而自納諸陷阱，尚可曰知乎？能擇矣而不能期月守，果遂謂之知乎？天下事雖曰能知纔能行，尤須能行纔算知。知行合一，是聖人最唤醒人處。陽明每發此甚透。○陸象山曰：「名利如錦覆陷阱，使人貪而墮其中，到頭只赢得個大不惺惺去。」按，此語形容「予知」最切。又云：「與溺於利欲之人言猶易，與溺於意見之人言却難。罟獲陷阱能擒取禽獸者，餌昏之也；禍機能陷人者，利昏之也；隱怪能誤人者，意見昏之也。」按，此論甚正。

---

❶ 「微」，原作「徵」，據四庫本改。

回之爲人章

拳拳服膺，是極力刻畫其能守。能守，始完的一個擇乎中庸，故以爲道明。大舜之知，問察隱揚而執兩端，止完的一個用中，故以爲道行。行在明處行，明在行處明。諸章大旨俱如此。○郝京山曰：「顏子何處擇？何處得？日用視、聽、言、動，隨事體驗，感動觸發，天機自然躍出，豈閉目靜坐、空談揣摩能擇而得乎？蓋由之而後知之也。」

天下國家章

奇跡高蹤，天下所駭焉。而以爲不可能者，却無不可能。獨此中庸，極平常，極易簡。天命流行，着不得一毫氣魄；至誠無息，容不得一刻作輟。此民之所以鮮能也。人甚勿易其所難而難其所易，方可與入道。○朱子曰：「中庸便是三者之間，非是別有一個道理，只於三者做得恰好處，便是中庸。」

子路問强章

君子之中和，是從戒懼、慎獨，無須臾可離之時見出，此性道之本體。和爲天下之達道，自不流；中爲天下之大本，自不倚。以此不流不倚者，而閱乎有道無道之世，當自有毅然不變者在。此强之所以超於南北，爲而之所當强者也。四個强哉矯，見君子以自强不息。能中庸者，正是此等人。○胡雲峰曰：「流字、倚字、變字皆與

强字相反。不流、不倚、不變，三不字有骨力，是之謂自强。南北以勝人爲强，其强也囿於風氣之中。君子以自勝爲强，純乎義理而出於風氣之外。此變化氣質之功，所以爲大也。」

索隱行怪章

隱怪有述，未免是過，吾弗爲不當爲也；遵道而廢，未免是不及，弗能已不當已也。不當爲者不爲，不當已者不已，既無過不及，則依乎中庸矣。依字有渾合爲一之意。遯世不悔，正見依中庸之親切處。到世人與我相違，毫不萌介介之念，此之成色方足。夫子開口説人不知不愠，又説不見知不悔，此是聖學，到底人終難知。故曰「知我者其天」、「惟聖者能之」。中庸固非絕德，在人爲之耳。自「仲尼曰」至此，中庸第一支也。○或曰：「身既遯，人又不知，却無纖毫怨悔，惟日孳孳，此所謂潛龍也，所謂無所爲而爲者也，方是聖學本旨。故末篇復由『闇然爲己』推至『無聲無臭』以終之。」○遯世與避世别，避世必隱，遯世不必隱。君子有中庸之德，不大聲色，人自與之相違，如天山之兩相望而不相親，故曰遯。聖人只不悔而已。老氏知希我貴，便多一層意思，去中庸道理遠甚。

君子之道章

至矣哉，道之費而隱乎！道原於天者也，天之時物行生，亘古如斯矣。而其所以行之生之者，亘古莫窺也。一屬於君子之身，便與天同體，與天同用。費字正從「不

可須臾離」發根，運用充塞。察天察地，總只在不覩不聞之中。夫婦之與知與能，聖人之不知不能，與天地之有憾，總是形容道之費處。故大莫能載，小莫能破。道非有大小，因語而有大小也。鳶魚一詩，正指點道機滿前，上下昭著。至其所以察上察下者，仍非見聞所及也。造端夫婦，就與知與能而推至之。則察乎天地，收拾到實體處，方是君子之道。以下諸章，皆君子修道處。○胡雲峰曰：「道體每於動處見，本自活潑潑地。聖賢教人，每欲人於動處用功，亦是活潑潑地。鳶飛魚躍，道之自然，本無一毫私意。勿忘勿助，學者體道之自然，亦著不得一毫之私意。」○張卓菴曰：「中和、中庸、費隱，名義雖殊，理實合一。費隱概言道體，中庸則道之見於行事者，中和則又君子之所以中庸也。」○道在天地有上下，在聖人、夫婦有知能，在萬物有飛躍。總是一個機括，機括顯處是費，機括藏處是隱。

道不遠人章

不可須臾離者，道也。道豈有遠人者哉？即子、臣、弟、友之人，而道在是矣。爲之而子不子、臣不臣、弟不弟、友不友，是遠人以爲道也，豈可以爲道？以人治人者，於子也，如其子之道而止；於臣也，如其臣之道而止；於弟也，如其弟之道而止；於友也，如其友之道而止。勿施於人者，不願於子之道，即勿施於子；不願於臣之道，即勿施於臣；不願於弟之道，即勿施於弟；不願於友之道，即勿施於友。忠、恕二字，從以人治人落出，而勿施於人，則其能事也。夫子之一貫，夫子之忠恕，忠恕正

體道者寔用功夫處。四個所求，四個未能，真見得實有難盡。聰明才知到此庸德庸言上一毫用不着。兩個不敢，全是一段戒懼精神，斂藏不露，既不流於隱怪，又不廢于半塗。彼爲道而遠人者，正未觀於慥慥之君子也。○朱子曰：「緊要全在『道不遠人』一句，言人人本自有許多道理，只是不曾依得這道理，却做從不是道理處去。」○葛屺瞻曰：「忠、恕二字，須句句切道不遠人，子臣弟友方是。若只將一貫、仁恕、終身可行、絜矩等填入，非也。」○黄寓庸曰：「君子之道，無有餘、不足，故曰中庸。有餘、不足皆病也。合言行皆有，只是放肆，便於言行上照顧不來，故曰不敢不勉，曰不敢盡。不敢即兩顧字精神。」

素位而行章

人生適意之境，止有一富貴，其餘意外之遭皆拂逆也。拂逆者不能堪，故多冀望於非分之獲，以寄愉快。不知非分之獲亦與喪其所有者同害，况未必獲乎！君子於此有道焉，一日有一日之位，一位有一位之行。境雖逆，有道以居之，雖逆順也；境雖順，無道以居之，雖順逆也。此素位之君子所以無入不自得也。自得則無求人之事，不求人則無怨尤之心。得力只在正己，正己只在反求。以此閱世，齊得喪，渾成虧，易簡而天下之理得矣。○或曰：「子思引夫子之言，非徒結上，正借此警惕一番，見不可不反求意。上文言得，此言失；上文言不求，此言反求。惟反求正己，一切求人

念頭消融净盡。終日乾乾，只此一事。不如此反求，便不能不願外。」

行遠自邇章

道何嘗有遠邇高卑哉？未行而見爲遠者，及行至此，則遠者又爲邇矣；未登而見爲高者，及登至此，則高者又爲卑矣。聖人不離庸行，而上達天德；從卑邇起，而高遠即在其中。好合、既翕、其順，非卑邇非高遠，亦卑邇亦高遠，正可想行遠自邇、登高自卑之意。○或曰：「君子之道，就人倫日用便可經綸參贊，故取譬於高卑遠邇，非謂道有高卑遠邇也。妻子和，兄弟翕，父母順，此便有中和中節氣象，便有天地位萬物育氣象。正猶邇之未始非遠，卑之未始不高，行千里，登絶頂，皆始於足下也。道寓諸庸而不遠人，凡外夫婦知能而素隱行怪者，皆非也。」

鬼神爲德章

鬼神之德即率性之道，不覩不聞而莫見莫顯。道之所以不可離，弗聞弗見而體物不遺；神之所以無不在，物之體也，即鬼神之德也。天下無二鬼神，驗之祭而鬼神體祭祀，驗之承祭祀之人而鬼神體承祭之人。發現昭著，不可測度。總之，體物不遺，形容鬼神之德之盛。而其所以盛者，誠也。誠者，天之道；誠之者，盡人以合天之道。此之不可掩，蓋以鬼神之情狀，發明中庸微顯之義。後章諸誠字皆從此立根。○夫子與季路論鬼神，曰未能事人，是只以盡人爲主，而鬼神聽令焉。子思子言鬼神而

要之誠，正盡人以合天之事，未可作岐觀也。○金中洲曰：「此以鬼神明中庸。劈頭説個德，結尾説個誠，中間提出齊明二字，分明見鬼神不外人心，人心即是鬼神，何處更着隱怪？前面言夫婦鳶魚，言子臣弟友，言富貴貧賤等境遇，并言妻子、兄弟、父母皆從顯處見顯，至此忽插鬼神一段，却又從微處指出個顯來。見鬼神至變幻，至微茫，都是至平常道理。須識得鬼神與中庸合德處。」

舜其大孝章

人謂吉凶休咎，有數存焉，非人之所能必也。予謂吉咎之氣從類而附，吉以陽類從順，咎以陰類應逆，此因材之天理有固然。由是觀之，人事而已，豈有天哉？舜孝之大，以德爲聖人，尊富保饗，自應享此迪吉之慶。然禄、位、名、壽，大舜雖無必得之心，而大德却有必得之理。觀《嘉樂》之詩，有宜民、人之令德，則保佑申命，而大德之必受命，固不獨一舜也。結語自見。○董仲舒曰：「爲政而宜於民，固當受禄於天。」他説得自有意思。

文王無憂章

羑里演《易》，正其憂患之心，何以云無憂也？惟能盡中庸之道，上承賢父，下開聖子，時宜無憂。故若見爲無憂，文王亦不自覺其無憂也。武王憂在纘緒，時當征伐而征伐，天下之顯名不失，而尊富保饗俱得，武所以爲善述也。周公憂在成德，時當制禮而制禮，以尊親而成其孝事先人之德，

以錫類而成其孝治天下之德，無隱不宣，無遠不届，總體武王受命之末未及爲者而曲致之。周公所以爲達孝也，❶是即武王之孝之達也。下章達字本此。父子兄弟之間，雖若各做一事，而時至事起，精布神流，此可想見時中之君子。

武王周公章

孝而曰達，變而通之，與時宜之，全無一定格式，而恰合乎天理人情之極至，故曰善繼、善述。不必前人寔有其志、事。時至事起，但不惡於己志，即不疚於先靈。修祖廟節，念念在祖考，敬其所尊也；序昭穆節，事事在子孫臣庶，愛其所親也；踐其位節，如起先王於今日，而時義當然，即與上世相貫接，所以曰善繼、善述，爲孝之至也。惟其至是以達，達以通於人，而無一處之或隔；至以盡於己，而無一念之有憾。郊社、禘嘗，正發明達字，以歸束一篇之旨。斯禮也，斯義也，幽以通覆載本源之精，明以成太和永清之治，然總不離家庭日用之常，初無驚世駭俗之事，此所以爲中庸也乎！○或曰：「聖王宗廟中，尊尊、親親、賢賢、貴貴、老老、幼幼，皆處置得委曲周至以此。行之家則家齊，行之國則國治，原是現前實事，更不煩推致得。」

哀公問政章

此章是夫子經綸萬世的大手段。哀公果能用其言，則爲當日之文、武。千載下有

❶「公」，原無，據四庫本補。

能用其言者，則爲後世之文、武。文、武之道未墜，則文、武之政常新。此夫子憲章之功，當與天地不朽。其「人存」一句，是一篇骨子，未有無其人而能舉其政者。夫子雖與哀公論政，實與哀公論人。故明取人之本在於修身，身必至於仁而修始實。「仁者」節詳修身之事，義禮是仁中條貫，總完得所謂修道以仁耳。仁者人也，此語極其喚醒人，莫非人而仁者誰乎！君子不可不修身，正不可不以仁也。達道根身來，離五者，便不成個身，故曰仁者人也。仁必合知、勇始備，故五之所以行者三，三之所以行五者，一而已矣。及其知之一，及其成功一，謂天命之性本一也。故所知所成，無可異焉。三近字正應一字，要其成就處曰一，計其用功處曰近。知身是知、仁、勇之身，則以身取人，以人舉政，奚難推致哉？

經所謂「文、武之政，布在方策」者也。其道有常而不可易，其序有條而不可紊。能舉其事，自奏其效，然總不離乎修身，方能各當其理而無不行耳。非行之者一乎？兩言「所以行之者一」，見天下千變萬化總根於一。一者，豫道也，前定也。非以豫、前定爲誠，乃是所當豫、所當前定者，謂先立乎誠也。誠身工夫全在明善，誠身是兼格、致、誠、正而言。至於誠，則順親、信友、獲上、治民一以貫之，而達道、達德、九經皆前定而立矣。誠之理出於天，而誠之功切于人，擇善是惟精功夫，所謂知之一、成功一也。「博學」二節，正備言所以知之一、成功一之事果能此道矣。道即誠之者之人道，明就是知之一，强就是成功一，兩必字是決其氣質可變而此身之能歸於誠也。身誠方謂人存，人存自能敏政。鼓動哀公處，淋漓

痛快，千載下噓之有生氣。自「費隱」至此，曰庸德，曰素位，可謂卑邇矣；曰鬼神之德之盛，可謂高遠矣。然實無卑邇、無高遠也。至論舜、文、周、孔經綸制作，莫非真性所不能自已，所謂誠之不可掩也，又安有卑邇高遠之殊？此是《中庸》第二支。〇顧涇陽曰：「不思而得，精神恰在得字上；不勉而中，精神恰在中字上。要學聖人，須從這裡參取。及其知之一，及其成功一，試看這話頭，還論個得不得、中不中，還是論個思不思、勉不勉？」〇馮少墟曰：「『博學之』五個之字，皆指善字。善即上文不思而得、不勉而中道理。擇善固執，是擇其不思而得者，思之又思，以至於不思而得；擇其不勉而中者，勉之又勉，以至於不勉而中。是之謂擇善固執。弗措之志，弗措乎此也；百倍之功，百倍乎此也。若不辯得之字明白，縱博學、審問、慎思、明辯、篤行，到底總只是外面功夫。」〇或曰：「此章便是祖述、憲章之事。達道、九經，帝王爲政本末盡於此。工夫只在學、問、思、辯、行，其要則明善以誠身，重困、勉可進於生、安意。」〇文武之政四字，提出文、武作主。下文達道、九經，非必盡出于方策。要之，理同則道自不異，此所以上通堯、舜，下該思、孟也。學者宜活看。

四書近指卷之二終

四書近指卷之三中庸

容城孫奇逢纂

誠明謂性章

性而得之與教而得之，雖以之分天道、人道，然其事同於誠、明耳。誠、明固相須而不容相離者也，則性、教亦何以別哉？一部《中庸》，皆是着人從教下手。彼高天事而薄人功者，皆不明之甚者也。○饒雙峰曰：「此章大意是繳上章言『誠者天之道，誠之者人之道』，一向分兩路説去，則天人爲二也，到此章方合説『誠則明矣，明則誠矣』，指人道可至於天道，合天人而一之也。」

至誠盡性章

只「能盡其性」一句，便已了當，性通天地，萬物爲一體。舍人、物之性，盡從何處下手？參、贊於何歸着？故天地位，萬物育，只是一個致中和。○或曰：「盡其性者，是知之、行之、無不盡之云也；盡人、物之性者，知之無不明、處之無不當之云也。如新民、止於至善，乃是新之止於至善。」○問：「如何盡人之性？」曰：「如教以人倫，使之父子有親、君臣有義之類皆是。」問：「如何盡物之性？」曰：「如牛耕馬馳，各適其用之類。」

其次致曲章

性有全體，有端倪。能盡其性者，一舉而分量以畢；曲能有誠者，漸次而功行亦完。故天能者能，人能者亦能；盡性者盡，復性者亦盡也。知此義者，真是普天下無人不可作聖。孟子「凡有四端於我者，知皆擴而充之」，正是其的傳。○程子曰：「其次致曲者，學而後知之也。其成也，與生知者無異。故君子莫大乎學，莫害於畫，莫病於自足，莫罪於自棄。學而不止，湯、武所以聖也。」○朱子曰：「至誠盡性，則全體著見，次於此者，未免爲氣質所隔。只如人氣質温厚，其發見多是仁；氣質剛毅，其發見多是義。」「隨其善端發見，便推致以造其極，非是止就其發見一處推致之也。如『充無欲害人之心，而仁不可勝用；充無穿窬之心，而義不可勝用』，此是致曲處。」

至誠之道章

至誠前知，亦必於動處見所謂幾者。動之微，吉凶之先見者也。故迹雖如此，幾乃如彼，祥或作凶，妖或兆吉，其理非至誠莫能知，亦曰知之於善、不善而已矣。○顧涇陽曰：「禎祥，興兆也，非興本也，必有所以興者矣；妖孽，亡兆也，非亡本也，必有所以亡者矣。鬼神於所以處知之，故顯出個禎祥、妖孽來。至誠於所以處知之，無論在位與不在位，可爲與不可爲，到處有一副真精神，密密斡旋，非但知之而已也，故曰如神。」○或曰：「禎祥、妖孽，按，必有二字緊根興亡説，是從興亡分妖祥，非以妖祥卜

興亡也。將興之國，雖妖不爲災；將亡之國，雖祥不爲福。雉升鼎耳，殷道以興；鸞集朝堂，隋煬以亡。豈不以人哉？蓋見祥而爲不善，則祥反爲妖；見妖而迎以德，則妖反爲福。張敞釋鶡雀之論，❶歸本于得人；京房言災異之變，推咎于用不肖。皆明於祥妖之理者。他如桑穀王商，法星壽宋，白雉亡漢，黄犀死莽，惡在祥必興國，孽能亡家也？」

誠者自成章

「誠者自成」一句，已盡自原備萬物。一物有遺，即已一處有缺，欲自之成也，非自道而誰道哉？物之自有而歸于無曰終，自無而遞爲有曰始，是物之始終，一誠之所爲，不誠則誰爲終之始之者乎？自萬物言，誠通誠復，體物不遺也；自一身言，體受歸全。君子以誠終始吾身，即以誠終始萬物。孟子所謂「反身而誠，樂莫大焉」。誠之爲貴，宜何如置力乎！成己、成物無二理，亦非二事，把柄在己，著落在物。當成己時，非爲成物，乃所以成物也。成己、成物，似有内外之分，然成己是仁，成物是知，仁與知均爲吾性之德，豈可分内外？仁固涵在性中，知即合在仁上，所以爲外而合于内之道也。時措之宜，若取諸寄，若逢其源，此即君子之時中也。然適以滿其自成之量，了其自道之功而已矣。○或問：「朱子成己合言知而言仁，成物合言仁而言知，何也？」曰：「克己復禮爲仁，豈不是成己？知周乎萬物，豈不是成物？」

❶「敞」，原作「敬」，據四庫本改。

至誠無息章

聖人與天地合德，總此一誠。天地得之而不貳，聖人得之而無息。不貳者不已，無息者不已。聖天自是印合天下事，真的不滅，假的易息。至誠之不息而久，久而徵也，此正合外於内處。悠遠、博厚、高明六字，意寔相因，一時並集。以存諸中者言，則悠遠在高明、博厚之前；以見諸用者言，則悠久在博厚、高明之後。盡兩間所有，具在至誠心體中，此至誠之所以配地、配天、配無疆也。配者，合而有助之意，有天地自不容無至誠。盡民物之性以贊化育之不及，皆是至誠性中自然流出如此者。故不待見、不待動、不待爲耳。兩揭天地之道，正見以前皆言聖人之道。爲物不貳，正映一字，一真默運，没有别個更端，是爲生成之根。天之所以爲天，文之所以爲文，乃見天地聖人之合體。純亦不已，在至誠身上説。信乎！至誠無息也。○或曰：「只無息二字，形容至誠已盡，博厚、高明、配天、配地皆是無息處。至誠之無息不可見，就其發用之彰灼者觀之，愈可以見至誠之無息耳。故説外即是説内，原無兩層。」○前段爲物不貳即是不已意，已説明天之所以爲天；至誠無息即是純德，已説明聖之所以爲聖。引《詩》只作證佐，不是另進一層，推出天地聖人所以然處。

大哉聖人章

聖人未生，道在天地；聖人既生，道在聖人。《中庸》每揭君子之道，此云大哉聖

人之道，蓋以其道屬之人矣。洋洋、優優，總以昭其大也。三千、三百，正發育峻極之寔際處，即禮之充然於天高地下之間。莫能破者，方見其莫能載耳。聖人不常有所望，君子以道問學成尊德性之功，所以凝道上下，治亂咸宜，正是修凝妙用，能保此身無往不宜。大哉！聖人之道無餘藴矣。○王陽明曰：「道問學即所以尊德性也。晦翁言『子静以尊德性誨人，某教人豈不是道問學處多了些子』，是分尊德性、道問學作兩件。且如今講習討論，下許多工夫，無非只是存此心，不失其德性而已。豈有尊德性只空空去尊，更不去問學？問學只是空空去問學，更與德性無關涉？如此，則不知今之所以講習討論者更學何事！」○顧涇陽曰：「温字下得極好。勿忘勿助，一團生氣醖釀處，無限機趣，所謂新也。始之以致廣大、盡精微、極高明、道中庸，終之以敦厚、崇禮，可謂十分周整。却于中間點入此一語，更覺活潑潑地。」○或云：「元吴澄曰：『問學不本於德性，則其弊必偏於言語訓釋之末，故學必以德性爲本。』議者遂以澄爲陸氏之學。」愚按，尊德性之説發自子思，陸氏特因而從之耳。於子思則稱之，於子静則斥之，豈非貴耳而賤目與！且朱子晚年未嘗不歸本於尊德性，觀其語學者曰：「此本是兩事，細分則有十事。其寔只兩事，兩事又只一事，只是一個尊德性。却將個尊德性來道問學，所以説個尊性德而道問學也。」由此推之，朱、陸本同，❶學者必致疑於陸氏，何哉？

❶「本」，原作「不」，據四庫本改。

愚而自用章

天王創法，天下守之，千古莫能易也。故作制自上，非者猶是；作制自下，是者猶非。衆爲制者無從制，則法且爲亂，安治亂哉？大凡爲下而倍，多是自用、自專、反古，全與明哲保身者異，故裁及之。以三事言，曰作禮、制度、考文；以二事言，曰作禮、作樂；以一事言，只一禮而已矣。孔子豈不能創制立法？只爲無位，遂至束手。其曰吾從周，正不敢自用自專，以反古之道也。○蔡虚齋曰：「末節夫子之所感者深矣。一以見先王一代制作，其良法美意不得盡傳於今；一以見己不得取先王之遺典，集其大成，以垂大法於後。其曰『今用之，吾從周』者，不得位而安，爲下不倍之道耳。不然，只説從周便了，何必遠引夏云云？蓋其意甚遠，其抱負甚大。但此意非中庸此章之旨，《中庸》所重只在從周一意。」

王有三重章

爲務不重，則發不盡理。發不盡理，則往不應情。此王天下者之必有三重也。有三重，既非上焉者之無徵，又非下焉者之不尊，民焉有不信而從之者乎？故君子欲得民之信從，不遽求之民也。本自一己之德性，立爲庶民之章程，考之、建之、質之、俟之，俱以此耳。蓋惟有道在，自可以此而參合乎彼也。知天、知人，正是本諸身處；爲道、爲法、爲則，有望、不厭，正形容本身之妙。民之寡過，便是君子有譽。引《詩》決

言譬之，必有其本。徵諸庶民，從本諸身來；三王、後聖、天地、鬼神，從徵諸庶民來，此方是居上不驕。○鹿伯順曰：「三王、後聖、天地、鬼神都是一個理，天下外不了一個理，理外不了一個心，你看一點良心之以爲自然而然、不得不然的便是。天地之所以爲天地，鬼神之所以爲鬼神，三王之所以爲三王，後聖之所以爲後聖。然文法呑吐，不爲三王、後聖、天地、鬼神，只爲民從説。看通章要認主，不然一句一個理，不成中庸。」○或曰：「世爲天下法則，正緣君子動、言、行無一不本於天理人情之至。非君子强天下後世從我，天下後世自不能外君子而自爲動、言、行耳。百世不惑，自聖人而言。此又就衆人言，可見無聖、凡一也。」

仲尼祖述章

道原於天地，而四時日月則其昭宣者也。道肇於堯、舜，而文、武則其焕發者也。仲尼以一身會帝王天地之全，此中庸之道所以常明如日月、常行如四時。此中已涵小德、大德在内。不害、不悖，即於並處見之；有害、有悖，何以爲並育、並行也？天地之化，散之爲物，運之爲道，而統之則爲德。德豈有小、大哉？就其分處語之，天下莫能破焉，優優是也；就其合處語之，天下莫能載焉，洋洋是也。川流見生物之不測，敦化見爲物之不貳，此天地之所以爲大也。仲尼之德，一天地而已矣。○林次崖曰：「大德、小德，只『天命之謂性』一句便了。自命處説，則曰大德敦化；自性處説，則曰

小德川流。一自源頭説，一自承受説。」

聰明睿知章

前章言高明配天，未詳其所以配，故一一拈出「聰明睿知」合「寬裕温柔」十六字，俱宜在至聖心内看。要體貼爲能字，見臨、容、執、敬、别，皆所不可少者。惟至聖方足以有之，即體而用見矣。狀至聖之有臨而列四德之目，目各有脉絡井然，真所謂小德之川流也。然其發脉處廣大静深，非徒以緒出爲奇。時出指聖心之靈活應用之妙，敬、信、悦者以當其可也。當其可之謂時，全重在至聖身上見聖體與天體無二。到得配天，只是至聖本分事，所以爲天道也。◯鹿伯順曰：「天以下凡有血氣，無一個不靠至聖作主。有一件本領費周張，便厭不得民心；有一處不厭民心，便臨他不起聰明睿知的資格，纔做得這臨字的生活。容、執、敬、别，總是臨的物料。幾個足以有，極耐咀嚼。」

經綸大經章

大凡天下事，以智數行之，即一節一目有不可爲者矣；以至誠出之，即極天極人，有不可行者哉！五倫之際，雖事繁而禮重，然發於仁心，其數俱足以相充，是能經綸天下之大經也。天下之大經，取諸至誠而足，則天下之政事紀綱，亦取諸至誠而足。静深莫窺其變化之端，是能立天下之大本也。《易》曰：「天地絪緼，萬物化生。」❶絪緼

❶「生」，四庫本及《周易·繫辭下》作「醇」。

者，天地之至誠也。天地之氣實，故大化無窮。同其事者，功有補于造化。心無間于天地，是能知天地之化育也。三者之用甚大。今雖謂其事如是，而人或不能信也。惟身有者斯覩其必然耳，故曰：「苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？」德即天命之性，容不得一毫人爲，故曰天德。入德者從闇然着手，便與天同體，故曰達天德。此之謂大德敦化。〇至聖、至誠兩章雖分承川流、敦化，然實無可分也。容、執、敬、別，川流也，而溥博淵泉是其敦化；寬裕溫柔，川流也，而足以容便是敦化；發强剛毅、齊莊中正、文理密察，川流也，而足以執、足以敬，足以別便是敦化；天下之大經、天下之大本，敦化也，而分之合之、變之化之是其川流；天地之化育，敦化也，而民之安、物之阜、鳶之飛、魚之躍是其川流。流者，流其敦化；敦化者，敦其川流。原分之而無可分者也。學者識得此義，方可讀《中庸》。

衣錦尚絅章

承上章「固聰明聖知」來。闇然二字是一篇骨子，淡、簡、溫，正畫出闇然形狀，「知遠」三句是實落下手處。自潛伏至篤恭，不過充此所知而已。微正與闇相照，潛伏、孔昭，正説知微之顯處，而其得力全在內省。惡從疚生，疚自省除。此中之微原不見，君子不見是圖，所以不及。敬、信在不言、不動，正是省于內而免於疚惡也。爾室、屋漏，正透闇字意。民勸、民威，是神行於莫見莫顯之際；不賞、不怒，是真涵于不覩不聞之中。君子篤恭，只闇到極處；天下平，是我與天下各安其性命之常也。「上天之

載，無聲無臭」，此纔通極于天命之初，方是歸根學問。此《中庸》第三支。○首篇自天命説起，而後及於功夫。末篇自下學説起，而直合於天命。首云修道，末云入德。內省即是慎獨，敬信即是戒懼，不賞怒、不顯即中和之致，❶勸、威、天下平即位育之事。自源得流，以流合源，此之謂一部《中庸》。○王鞠劬曰：「重一闇字，數不字皆形容闇字歸結兩無字而闇止矣。《中庸》原道於天，故説到極至地位，只是復歸于天，亦只完得個闇。《中庸》首章是發端，故句句着實説。此章是收拾，故句句要虛活説。節節引詩，咏歎淫佚，與《大學》釋至善同體。若寔説，再敘入德成德之事，又是從頭做起《中庸》。」○陳紫峰曰：「《中庸》一書，始之以天，終之以天。夫學所以學爲人，而始終以天焉者，天人一也。不天不足以盡人，故始以『天命之謂性』，自天而人也；終以『上天之載，無聲無臭』至矣，則自人而天也。」○黄勉齋曰：「《中庸》始言戒懼、慎獨，次言知、仁、勇，終之以誠，此數字括盡千古聖人教人之旨。」○《大學》經世之寔用，《中庸》闡道之微言。其間舉舜之受命、武之緒纘、周之制禮，皆千古非常之事，而名之曰孝，曰達，見奇事皆歸于庸德也。對哀公，道、德、九經而一通之於誠，見王道必本於天德也。至論鬼神之德、性教之自、天人之一，以及篤恭不顯、無聲無臭，總于本體上無加。反之天命之始，而不外喜怒哀樂之常，乃所以爲中庸也。前人謂《中庸》多無形影，説下學處少，説上達處多，且教人着力去看《大學》，看《論》、《孟》，以爲讀書之

❶「怒」上，依文意，或當有「不」字。

序。此爲後學設法，難以語上之意。至謂多上達而少下學，愚謂離下無上，上達即在下學中也。夫子一生只是下學，而祖述憲章，上律下襲，於此立極。一部《中庸》，皆修道而教之事，總不出「學而時習之」一語。

四書近指卷之三中庸終

四書近指卷之四 上論

容城孫奇逢纂

學而第一

學而時習章

開口説學字，所學何事？便是要盡人以合天。「天行健，君子自强不息」，時刻間斷，即與天不似。夫子憤忘食，樂忘憂，自十五至七十完此一件事。不得人知固樂，人不知亦不愠，此是聖人遯世無悶地位。下面節節皆時習中事。〇楊龜山云：「學而不習，徒學也。譬之學射而至於彀，則知所學矣。若夫承梃而目不瞬，貫虱而懸不絶，由是而求盡其妙，非習不能也。習而察，故説。久而性成之，則説不足道也。」按，龜山此語，深知孔子時習之旨，至習字内説出察字，尤有着落。〇朱子曰：「《學而》篇皆是先言自修而後親師。取友朋來在時習之後，親仁在入孝出弟之後，就正有道在無求安飽之後，『毋友不如己』在『不重則不威』之後。今人都不去自修，只專靠師友説話。」〇張芑山曰：「須識出學字要領不在章句上尋討，自時習二字直貫至不愠，正如既濟之後續以未濟，始終一自强不息而已。」

爲人孝弟章

仁者人也，非仁便不成人。然爲仁的根本全在孝弟，不能盡事親從兄之實，便多犯上作亂之事。愛敬之良，非不幾希呈露。而力學不純，本何能立？故無不孝不弟之時，即無違仁之時。○程子曰：「孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰爲仁之本。」

巧言令色章

正顏色而遠鄙倍，君子之所貴也。巧、令胡爲乎也哉！非以諛人，㟁於欺世，總因不習於學，遂自絶於仁。的然日亡，千古增慨。○鹿伯順曰：「此不是諂諛人，乃是裝有道氣象，所謂色取仁也。」

吾日三省章

所省三事，皆於學最相關切。日省即時習也，一貫之傳，其在斯乎？○不忠、不信、不習，有甚麽一定分數？省字是直入底裏、一毫躲不過的功夫。

道千乘國章

有民社者，便在民社上學。敬信、節愛、時使，皆時習事，稍有間斷，五者便不能兼舉。天德、王道，原是一樁事。

弟子入孝章

孔子論學，皆在實地上做。孝弟、敬信、愛衆、親仁，時習矣。猶以其餘力而學文，以印吾所行之得失，這纔是無一息之間。餘力字活看，隨時有空閒處便是。

賢賢易色章

學不向人倫上討着落，則學爲無用。這四樁事無時不在，則時習便無時可已。○游定夫曰：「三代之學，皆所以明人倫也。能是四者，則於人倫厚矣。學之爲道，何以加此！」

君子不重章

固學之必於威重也，固豈一朝一夕之故乎？見之於外者爲威重，存之於内者爲忠信，主而不遷，必習焉不已。友匪人，憚改過，又所以間吾習者。兩勿字乃固學實際功夫。○諸葛武侯云：「非静無以成學。」又云：「慆慢則不能研精，險躁則不能理性。」觀此則不重不固之理自見。

愼終追遠章

冠婚者，人子之始；喪祭者，人子之終。終不愼，遠不追，不可爲人，不可爲子，所學何事？故送死明祀，又習禮者之急務也。○或曰：「没易懈，遠易忘，力行於人

情之所不足，所以至仁之盡也。歸字有景。」

夫子聞政章

夫子温、良、恭、儉、讓，全是從好學中養成一段太和元氣，純乎天而人不與，故一傾蓋間，即時君世主有不覺其心折者。夫子行道之緣，正於此處見得。

父在觀志章

大意不忍改之心是根本，而其事之權衡，則游氏所謂「在所當改而可以未改者」盡之矣。○朱子曰：「父在觀志，此一句已自有處變意。」

禮之用和章

禮之用於天下也，原自有和，不和何以成禮？而和之貴於先王者，原自能節，不節何以成和？禮也，和也，節也，渾成一片，此中有大學術焉。文禮樂而致中和，內之爲聖人之德，外之成先王之治，美哉！道之所以常行也，總令天下後世常在由而不知之中。一知則放曠自恣，禮教蕩然矣。晉人清談可爲鑒戒。

信近於義章

信與恭皆德，而因亦朋友之義。第不知學，則信不近義，有難踐之言；恭不近禮，有招辱之事；因失其親，有比匪之傷。

此六言之所以六蔽也。○張子曰：「君子寧言之不顧，不規規於非義之信；寧身被困辱，不徇人以非禮之恭；寧孤立無助，不失身於可賤之人。」

食無求飽章

學不時習，安得謂好？兩個無求，其神清一意。敏、慎，其力專，又復就、正，其心虛。夫子口稱君子，而意在顏回簞瓢陋巷，安飽忘矣。一日克復，何其敏也！終日不違，何其慎也！寡與不能且問，況有道者乎？夫子以好學自信，又稱顏子好學，於此可尋孔、顏樂處。

貧而無諂章

孔子不談幻說妙，全在富貴、貧賤實地上作工夫。貧者氣懾，不期諂而諂至；富者氣隆，不期驕而驕至。得一無諂、無驕之士，庶可以抵擋流俗，然未免有貧富之見，不得自若其天。故不若樂與好禮之超然、無入而不自得也。《詩》人咏精矣，而猶覺其粗；密矣，而猶覺其疎。信乎！學問無終窮，原駐足不得。子貢見及此矣，孔子美之使其及也。○王泰州曰：「子貢咏《詩》，是借《詩》來咏歎學問無窮，更有不能自已的意思。」

不患不知章

甚矣，人之誤用患也！人不己知，於己何關？我不知人，行將累己。古人有長於知君子，而不長於知小人，猶至僨事。況君子日在側而不知，則我之非君子夫何說？總之，不知學孔、孟各有知人之法在。或曰：「學問、事功直至知人，方於天下有濟，此中便有作君作師擔荷在。」

爲政第二

爲政以德章

政也而以德爲之，任是拮据，總歸淵穆。北辰之譬，悠然有遐思焉。○朱子曰：「不是無作爲，只不生事擾民。德修於己而人自感化，不待作爲而天下自歸之。不見其有爲之迹耳。」

詩三百一章

夫子以思無邪盡三百篇之旨，愚謂此三字足盡六經之蘊。學者必務知要，要莫要於存誠。無邪者，乃所以思誠也。

道之以政章

雜伯之治，以德、禮出之，民祇見爲政、刑也；純王之治，以刑、政出之，民猶見爲德、禮也。一憑文告，一主躬修，非學莫辯。

吾十有五章

此是「學而時習」寔録，即生知亦不廢學。生熟安勉之介，各有其候。謂無漸次者非，謂爲謙己誨人者更非。孫文忠云「知天命在五倫上」，知古人五十服官政，須閲盡五倫天命，方不遺漏。耳順者，言下立破無處非天命也。從心不踰，則更熟矣。統體皆天命之流行。◯王陽明曰：「工夫全在立與不惑上，知天命時大段着力不得。」

懿子問孝章

不學之人，只以得盡情爲孝，奚暇問禮？不知禮之所在，心雖無窮，分則不可僭。胡氏註甚有理。

武伯問孝章

惟疾之憂，透盡千古慈父心腸。子能體之，全生全歸，豈容一息少懈！

子游問孝章

學先主敬，而事親尤是敬之結聚處，不敬何謂能養？《唐書》馬周疏云：「臣不幸蚤失父母，犬馬之養已無所施。」由此推之，前人看犬馬多屬人子身上。

子夏問孝章

色字全從敬中來。不能敬，安得有愉色乎？諸賢問孝而答各異，是夫子化工肖

物，以告彼者而告此，便隔千里。

吾與回言章

聰明外炫，則中無所得，可知此如愚之回所以爲好學之首。○胡雲峰曰：「發字最有力，周元公所謂『發聖人之蘊，教萬世無窮』者，顔子也。」

視其所以章

患不知人，夫子以之垂訓。然知人之法，視以、觀由、察安，其條教也。視以最顯著，舉其一而未盡其人，則參以二，參以三，由則漸隱矣，安則愈微矣。全在人發不及覺、覺不及持之際，自呈其淑慝，非密於觀而精於察者未易辯也。桓公尊世子以定其位，抗君也而合義；鄭伯尊王也而逃義。《春秋》微辭多如此類。故能致審於危微精一之學者，方能定千古之是非。

温故知新章

温故便是用時習功夫，新即在故中。有本之學，纔能鑄世。《易》云：「多識前言往行，以蓄其德。」此即飲河取燧、肆應不窮之道，正温故知新可以爲師之旨也。

君子不器章

以器許人，亦成材矣。不器，學更大。虚中無物，故能應萬物而不疲；超方無局，故能出常局而不礙。

先行其言章

人品在行上取齊。學爲君子者，亦知學其先行而已矣。歐陽永叔云：「修諸身矣，不見諸言可也。」得後字之意。

周而不比章

以公、私定周、比，實雖相懸，跡則相似。此等小人，皆是要與君子争壇，非精於學者莫辯。或曰：「周不是度量寬博。《易》曰：『天火同人，剛健文明，君子以通天下之志。』此處須深思乃得之。」

學而不思章

學者，古人已成之跡；思者，吾心自得之趣。此二者合則雙美，離則兩傷。究而言之，不思何爲學？

攻乎異端章

甚矣，異端之害世也！其中於賢知更甚。無本以勝之，反退然自處其下。故爲聖賢立防，當先嚴儒、釋之辯。○程勿齋曰：「百家衆技不能相通，是曰小道；邪説詖行戾乎王道，是曰異端。」

誨女知之章

知之而不敢輒信爲知者，虚也；不知而敢謬認以爲知者，欺也。學者之病，莫大於自欺。夫子於此喝破，不獨爲子路下砭。張氏曰：「二爲字，是胸中體勘到極透徹處，正知與不知毋自欺處。」

多聞闕疑章

以子張之學也，而猶干禄哉！甚矣，不志穀之難也！蓋多尤多悔之身，原無所挾持以爲受享之地。即自謂薄爵禄而不屑，祇欺人語耳。果真實爲己之學，奚暇問禄之在與不在？〇朱子曰：「言不謹則必見尤於人，人既有尤，自家安得無悔？行不謹則己必有悔，己既有悔，則人安得不見尤？」

何謂民服章

凡拂於君者多利於民，而不利於民者多暱於君，此舉錯之所以難也。故欲服民心，先清枉、直。從古帝王之學，未有不知人而欲安民者。

敬忠以勸章

欲提醒人心，只求其在我者而已。一味求人，人反不應。莊與孝慈等項，俱是學習爲在我之事。而民性難滅，却從無意相感，是謂使以不使。教不能三字不可忽。朱子自云：「當只是大概看了。而今思之，

方知《集註》説得未盡。」

或謂孔子章

學術、政事原是一個道理，故云是亦爲政。究其寔，時雍風動，亦不過人人親其親，長其長。堯、舜之道，豈能加於孝弟外哉！○吴氏曰：「夫子在魯不仕，其故有三：待價而沽，一也；季氏逐君，二也；陽虎作亂，三也。」

人而無信章

仁、義、禮、智，必信始能有諸己，則信爲告成之地，君子所以終萬物也。巧詐之人自謂才能足籠罩一世，不知物情先睽，人無所憑以任，我却跬步不能行。輗軏，車之一端耳，而車之全功係焉，亦猶之乎「信以一德，而成衆德」者乎！故學莫先於存誠。《白虎通》云：「信者，誠也，耑一不移。」本文「無信」，就人心不誠實處説，兼言、行在内。

十世可知章

王者受命立法，一代有一代之典章。夏、殷、周不相襲而治，至三綱、五常，則秩序自天，千古莫易焉。非知不能易，天不可違也。殷因夏，周因殷，總之法天而已。損之、益之，與時宜之，正所以善其因耳。子張問十世可知，意謂深遠難測。夫子三曰可知也，只看作尋常眼前事。至誠道可前知，豈推測爲學！

非鬼而祭章

諂事非鬼，自不肯勇於爲義，總之是無學術之人。狄梁公毁淫祠，便是他見義明決。

四書近指卷之四終

四書近指卷之五 上論

容城孫奇逢纂

八佾第三

孔子謂季章

忍字誅其心也。心惟忍，則氣橫膽決，何復顧忌。

三家雍徹章

凡咏歌必有取義。以三家之堂而歌辟公天子，義將安在！不用立律定案，只奚取二字，斧鉞甚嚴。○季平子恃功，故用八佾。蓋有功則賜佾，三家所以不得同。而《雍》徹，則三家所同用。

人而不仁章

以舞佾、歌《雍》之禮樂，尚謂有人心哉。人心亡矣，如禮何？如樂何？感慨之極，無聊之甚。○《樂書》云：五常以仁爲首，六藝以禮樂爲先。仁者禮樂之質，禮樂者仁之文。《周官》掌禮樂以春官，明禮樂以仁而立也。

林放問禮章

林放眼見當時用禮樂者，故起而問本，

此其心猶之乎尼父之心也。寧儉則無越度之事，寧戚則有愛親之寔，皆教之以反本。○問禮之全體。朱子曰：「兼文質本末言之。」黃勉齋曰：「本非以儉、戚爲可尚，特以其流於文弊，則寧如此耳。」

有君章

不曰無而曰亡，乃人臣之心忘之也，寄慨良深。○蔡虛齋曰：「春秋二百四十二年，諸侯趨同盟之朝會者不可勝計，而終無一誠心正義朝於周王者。彼時尚謂有君哉？」

旅於泰山章

天下豈有不知禮之神，枉費諂者一片徼福之心耳。不義於人，不祥於神矣。○以上六節事關禮樂，所係世道人心甚大。夫子以片言隻字爲褒爲貶，昭示千秋，何莫非學習中事！

君子無争章

君子未有與人争者，其争也，猶曰君子，總見君子之無争耳。其醇粹之學可想。

巧笑倩兮章

「後」之一字，是子夏創語，夫子創聞，故曰起予。夫後之爲言末也。後起於先，然不可離先而獨存其後；末生于本，然不可離本而獨存其末。明於先後、本末之旨，方可與言《詩》。大抵子貢、子夏兩人皆是

逐層生出，翫知來、起予四字可見。

夏禮能言章

周，監於二代者也，故夫子徘徊於二代，學夏禮，學殷禮，總是爲從周。〇周公制禮，雖監二代，其間義起者甚多。孔子夢寐周公，正在此處。

禘自既灌章

魯祭非禮，夫子已不欲觀，況既灌而往，又復懈怠。不欲觀三字，無限感慨。蓋學禮之人，自不容不在禮上留意。或曰：「須見周公制禘仁孝懇切，周室治平悉該於此。後王僅循故事，衰微之象兆於廟中。聖人履霜知冰，語氣愀然，當是歎周，不徒責魯。」

或問禘說章

祭祀雖幽冥深隱之事，然却是明顯著察之事。孝子仁人，有不能包舉天下之民物而能稱享帝、享親者乎？口說「不知」，又說「知其說者之於天下」，非夫子學窺天人，其誰知之？

祭神如在章

天神、人鬼，非誠以享之，烏能來格？操帛執牲而往者，猶恐不歆。自不親，神鬼豈能靈乎？

與其媚奧章

賈以媚結主，復以媚導人。見士大夫熟習此路，恬不爲怪。夫子揭一天字作主，便省許多閑氣。不然二字，亦説得決絶，此是知命之學。○明太祖嘗與侍臣曰：「爲惡或免於禍，然理無可爲之惡；爲善或未蒙福，然理無不可爲之善。人惟修其在己者，禍福之來則聽於天。」

周監二代章

文從忠質來，所以郁郁。認得來路清，方好定己之從違。此是稽古之學。○張卓庵曰：「郁郁乃形容周公損益之妙，不離二代，亦不泥二代，全是自己精神瀰漫布濩於制作之間，使古人皆有生意。」

子入太廟章

廟中之禮，❶事各有義。夫子素切徵文考獻，親炙其法物，安得不問？故問即是禮，此是稽禮之學。

射不主皮章

中不在力，故道不主皮，此是觀射之學。○問：「古人射要如何用？」曰：「其初也，只是修武備，聖人文之以禮樂。」

❶「禮」，原作「理」，據四庫本改。

子貢欲去章

天下好事不常興而常亡，大抵皆空名所留。故存羊所以存禮也，當其虛，有實之用。此等學術最大。○馮厚齋曰：「是時諸侯固自紀元，而天子所存者僅正朔。此禮蓋甚重也。」

事君盡禮章

臣不知有君，正緣不知有禮，故多傲抗僭越之事，所以以盡禮者爲諂也。世不知學，烏能辯禮？

問君使臣章

君於臣，不難於有情而難於有體；臣於君，不難於有體而難於有情。禮使忠事，君明臣良，其古三代之隆乎！此正君之學也。隨觸而動，不可謂非一日之泰交。○夫子與臣言忠，與子言孝，則對君言禮。故尹氏曰：「君使臣以禮，則臣事君以忠。」

樂而不淫章

古今男女之情，多不問德，樂與哀遂不得宜。賢婦令夫貴，惡婦令夫賤，此是何等關係！學者故宜深玩乎《關雎》。○或曰：「此是贊《樂》，非贊《詩》也。孔子正樂，值師摯在官，而以《關雎》爲樂之卒章。」

不淫、不傷，所謂《關雎》之亂，洋洋盈耳也。」

哀公問社章

社義自有說。宰我之言，任臆立論，是亦不學無術。○按，社稷之祀，壇而不屋，必受霜露風雨以達天地之氣。凡起大事，動大衆，必先告於社稷而後出。《書》所謂「不用命，戮于社」，其禮可謂重矣。

管仲之器章

夫子嘗大其功，又復小其器，此王霸之分、誠僞之辯也。學術純，即無功器亦大；學術假，即有功器亦小。管大夫三歸、反坫，奢而犯禮，正是器之小處。

語魯大師章

和者，樂之所由生。四個如字，《樂經》不載，却是樂的一段真消息。非樂而學，何以底於成？

封人請見章

夫子以七十年之學習，學成一個千古之木鐸位置，雖曰自天，却是封人之眼力奇絶。○饒雙峰曰：「夫子得位與不得位，封人所不能知。其所可知者，夫子道德如是，天將使振揚文教，以開天下後世也，必矣。」

謂韶盡美章

見其禮而知其政，聞其樂而知其德。舜、武兩聖人本色，自完全寫在樂上。盡美未盡善，既明白說出，亦不必過爲周旋。○或曰：「古今道同而德異者有二：在上則舜、武，在下則孔、孟是也。」

居上不寬章

居上、爲禮、臨喪，是處有是處之理，隨時有隨時之學。○鹿伯順曰：「註中本字極好，夫子觀天下事，都從此處着眼。本之有闕，即儀文有好處也没用了。」

里仁第四

里仁爲美章

夫子一生學習只是熟仁，故教人卜仁里，以爲其學之地。○張氏曰：「處仁二字，所謂擇其善者而從之，雖云卜居，全是親師取友之意。」

不可處約章

不仁之人處約不可，處樂不可，將何之而可乎？安仁、利仁者不離約、樂之中，能超於約、樂之外。安是聖者事，利則賢矣。由勉而安，全在學習。○問安、利之別。朱

子曰：「安仁者不知有仁，如帶之忘腰，履之忘足；利仁者只見一仁，就之則利，去之則害。」

惟仁者能章

非大公順應之學，未可輕言好惡，蓋好惡以己而不以人也。以己則私，以人則公。能者恰如其好惡之量而止，增減毫髮不得。古人有薦士不識面、殺人不動聲色者，總是心中無私，見得善惡分明。

苟志於仁章

人之作惡只因無志。志仁是於衆欲交攻時，獨提真性作主，惡念自退。立志、責志，最是學者喫緊工夫。○《通書解》：「有心悖理爲惡，無心失理爲過。」此志仁所以無惡也。

不處不去章

人生初落地時，只有此身。原來貧賤，非有所失也。至富貴，則有所得矣。無失無不得，有得有所失，故均一非道。富貴不可處，以其外來；貧賤不可去，以其所從來。孔子樂在其中，顏子不改其樂，全是於此看的分明，故不爲欲惡所乘，終食不違，只是不處、不去而已。此是時習實際處。○或曰：「富貴、貧賤，終食、造次、顛沛，無往非仁，無往非君子用力之地。說到造次、顛沛必於是，富貴、貧賤之不處、不去又不足言矣。此淺深次第之別。」

未見好仁章

不待好、不待惡而自能仁者，生而知之者也；待好仁、惡不仁而爲仁者，學而知之者也；有好仁之力而不用力於好，有惡不仁之力而不用力於惡，是自暴自棄、困而不學者也。○胡雲峰曰：「此不必謂世無其人，但謂我未見其人，猶有不絶望之意。」

人之過也章

學問之道，以仁爲主腦。然仁不易識，過中之仁更難認。千古隻眼，須推孔子。愚謂知中之愚、仁中之過，淋漓篤摯，較之知與仁，更起人敬，更令人悲。雙峰謂「其過猶足以見其仁」，語意自明，獨指君子而言。

朝聞夕死章

人抱道而來，須抱道而往，生方順，死方寧，不聞道則虛生虛死矣耳。朝聞夕可者，不問遲早，須聞乃可。此是了達生死之學。○胡雲峰曰：「苟無平日積累之勤，必無一朝頓悟之妙。可矣二字，令人惕然有深省處。」

士志於道章

恥惡衣、惡食者，曲學俗士也，自不足與議。然此事口談易，躬行難。緼袍不恥，獨以許由，而無求安飽者所以亟稱爲君子也。○或曰：「范文正《黄虀賦》、武侯淡泊

明志、王曾志非温飽，纔是家數。」

無適無莫章

適、莫亦是擔當天下的豪傑，然未免以成心乖時措之宜。聖學絕四，乃能無可無不可。○林次崖曰：「義與適、莫相對，義是物之權衡，適、莫是人之意見。」

君子懷德章

而今始識懷刑之君子非過慎也，存天理、畏王法是一路學問。伯順亦云：「孔子家法與高皇功令，其即德與刑之謂歟！」

放利而行章

人之好利，孰不如我？放則必欲耑之於己，豈不有礙於人？人既有礙，便不甘心。多怨二字，凛乎可畏。故學莫先於義利之辯。

能以禮讓章

禮須讓始成禮，紀綱法度皆是實意灌注，小大所以共由也。不能讓，則一味虚板，與禮何干？學者莫徒據禮而害天下事。

不患無位章

位與知，從人求者也；立位、可知，從己求者也。從人求者，己不得操其權；從己求者，天下不得制其命。此是聖學。

吾道一貫章

在夫子與曾子言曰一貫，在曾子與門人言曰忠恕，非忠恕自不能貫，原非二也。彼高視一貫而平視忠恕者，不知此是聖學只在尋常日用真實着脚，愈平愈奇。堯、舜性之，湯、武身之，夫子之從心不踰，顏子之三月不違，豈能一毫加於忠恕外乎？ ○湛甘泉曰：「忠恕即是一貫，被曾子一口道着。細看皆是内外心事，體用合一。」

君子喻義章

「喻」之一字，傳君子、小人之神，定君子、小人之品，非聖學莫辯。以無所爲出之，疑於利，亦義也；以有所爲出之，疑於義，亦利也。從志趣上分欺慊，不在事迹上作門面。

見賢思齊章❶

賢、不賢之見在人，似與己無干，而思齊、内省，無一不關係於我。觸處警惕，正是時習。

❶「章」，原作「焉」，據四庫本改。

事父母幾章

父母有過，諫而不逆，所謂幾也。竊其幾而善用其挽轉，在有意無言，迨至不違、不怨，則孝子之情愈真愈苦。○張芑山曰：「全要看事父母三字，❶靜思我所諫者何人的過失，便不忍徑情指摘。」

父母在不章

人子體父母倚門倚閭之情，自不忍遠矣。○或曰：「只是不敢漫遊，❷不以身行，始合着那人子的道理耳。」

父母之年章

孝子愛日，全從一喜一懼來，喜在有言而懼在無言，此古人不以三公易一日之養。三節論孝，言邇情深，學習中最喫緊。○葛屺瞻云：「惟喜懼在一念中交動，心下真難爲情。」

言之不出章

躬之不副，惟口是憑，可耻孰甚焉！古人言之不出，知所耻也；今人言之輕出，無所用耻也。

❶「三」，原作「二」，據四庫本改。

❷「漫」，原作「慢」，據四庫本改。

以約失之章

貪的大則失的多。約乃居身之善物也，故學先守約。

君子欲訥章

言説着少，只是覺多；行説着先，只是落後。君子之欲訥，古人之耻躬，同一學術。

德不孤必章

人患不德，不患無隣。上下四方，往古來今，原是一家人。學者須先識此。○有隣正見不孤，下句只是上句，兩句一意。

事君數斯章

獲上、信友，皆以義合。義不合，豈容强聒，自取其厭。此須知學。○或曰：「二數字病其口舌有餘，精誠不足耳。見事君處友，當有委曲相成之道，不可徒止徒去也。」

四書近指卷之五終

四書近指卷之六上論

容城孫奇逢纂

公冶長第五

子謂公冶章

古者男女之族，必擇德焉，不以財爲禮。故論財者，君子深鄙之，不入其鄉。長之縲絏非罪，容之不廢於有道，免戮於無道，其德可知。一妻其子，一妻其兄之子，此孔門擇壻法也。〇或曰：「非其罪，免於刑戮，但求其可，終無咎而已。此是處其子之的確處。」

子謂子賤章

魯以衆君子而成一君子，子賤以一君子而取衆君子，總見得共學之益。

子貢問曰章

無一善以成名，皆不足言器。未至於器而侈言不器，并失其所據矣。果、達、藝、清、任、和，均足爲宗廟之重。

仁而不佞章

仁者其言也訒，佞字正宜痛黜，雍之重厚簡默，恰是此路人。「不知其仁」語最活，

只是要抹倒佞。

子使漆雕章

求信二字是聖學戒欺求慊的真脉路。開能向此處着力，便與才識氣魄用事者星淵，故曰見大意。夫子悦開與與點同一機趣。○葛屺瞻曰：「斯字即指仕言，信是信得這仕過。」

乘桴浮海章

夫子志在東周，偶欲浮海，牢騷之意、感憤之言耳。子路之喜，是子路本色，未知夫子本心。

問子路仁章

治賦、爲宰、與賓客言，皆吾儒經世之學，仁中不可少之事。然不可以此論仁。仁者中心安焉，全不在作爲上。

子謂子貢章

子貢聰穎過人，極難自下，忽借回來點他，不覺奪其所恃。而曰何敢望回，此其自知之明，便是入道之路。故亟與之曰弗如也，使其自信；曰「吾與女，弗如也」，使其自勉。此是聖門治鑄，故終得聞性道之傳。

宰予晝寢章

宰我居言語之科，只是多説了幾句過頭話，夫子遂深絶之。甚矣，言之不可不慎也。

吾未見剛章

陽剛之德，全是能自勝其私，使此心超然于萬物之上。慾則私意牽纏，縱貌剛之似，而中之靡也久矣。子路之强，似之而非，須中立不倚，和而不流，乃真面目也。顔子克復歸仁，學從乾道入，庶足慰聖人之思，或人烏能知之？嗣是之後，則孟氏之直養無害、塞乎天地之間者乎！

我不欲人章

不欲、無加，亦是平常事，却是絶頂事，中庸所以鮮能也。

夫子之文章

文章、性道非二物。凡可見者皆文章，而其不可見者則性道也。除了人事，何處是性命之流行？得聞不得聞，即可見不可見。

子路有聞章

事無停留，所以恐有聞也。只一恐字，有多少神情！有過則喜，有聞則恐，皆其

大過人處。

何以謂文章

人多於長中求短，不肯于短中取長。文子於謚義既合，只論其合於謚而已，奚必苛求？

子謂子産章

恭、敬、惠、義，君子之大端。子産未必是徹性命之學，能於此處無愧色。雖曰未學，吾必謂之學矣。

善與人交章

甚矣，交之難也！翻雲覆雨，隙末凶終，固屬小人之常；而情好日密，初終無間者，古今幾人哉！晏大夫久而能敬，只問己之待人何如，心之自盡安在，絕不較量於人。此夫子所以善之也。

文仲居蔡章

世人之所謂知，全以探索鬼神爲事。夫子論知，乃在務民義而遠鬼神。

令尹子文章

仁未有不忠，仁未有不清，而清未必爲仁，忠未必爲仁。蓋忠、清乃仁中一節耳，亦有以一節而見全體者。伯夷之清，清即仁；比干之忠，忠即仁也。其淋漓篤摯，粹然無滓，當時知之，後世知之。子文之忠、

文子之清，其闇然無言之地，足色不足色，當自知之耳。

三思後行章

思之思之，鬼神將通之，何止再？何止三？文子必思其所不當思者耳。《春秋》罪其黨逆，其理欲交戰，不能自斷，遂至於惑。

有道則知章

從來任事之人，須帶幾分愚，方克有濟。利害當前，知者巧於迴避，非愚孰肯身入其中？若晦若闇，而意不懾、色不沮者，此原不可及。千載下狄梁公是一個後身。

子在陳曰章

夫子得行其道，爲一時之名世；不得行其道，爲萬世之木鐸。「裁」之一字，是陶鑄群賢大本領。誨在此，爲亦在此，功夫無止息之時。○或曰：「行道傳道，聖人始終不能自已。周流四方，本欲行道於天下，却往往論道講學，不肯少輟，便見得此亦有成就後學之處。」

伯夷叔齊章

惡惡之嚴，莫如夷、齊，然其心却不念舊惡，此方是能惡。人怨之希也，人自知其非私惡耳。一塵不着，所以爲聖之清。○李見羅曰：「舊時之惡也，是激人爲善的意

思。後來不念，又是成就人的善處。始終只是以善待人，故怨是用希。」

孰謂微生章

事無大小，只多一迴護之心，便非天然之直。夫子於乞隣而譏其市恩，於證父而誚其傷恩，各有義在，當乎義之爲直。

巧言令色章

兩般情狀所稱，最善涉世之人。然詐僞曖昧，喪其真心，故下一耻字，以戒學者。○楊慈湖曰：「此二事皆是心裏一樣，外面又是一樣。『左丘明耻，丘亦耻』，正是甚言斯人不直之可耻。非竊比意，非耻其欺人而失禮，乃耻其昧己而喪德也。」

顏淵季路章

聖賢之志總是爲仁，離仁則旁門曲逕耳，奚足爲聖賢之學？車裘與共，公物之仁也；善勞不伐，克己之仁也；老安、少懷、友信，天覆地載之仁也。千載後名賢輩出，大儒接踵，皆是望此一條路數以爲歸宿。

已矣乎吾章

文過者小人，諱言過者亦多賢知之士。見過内省，過自不得時刻停留，纔是日月之更，風雷之勇。

十室之邑章

聖人之門皆是學人，而好則不敢輕許。蓋好則愚必明，弱必强。不好雖有周公之美、仲尼之忠信，亦不濟事。○此二十七章皆論古今人物賢否得失，無非窮理之學、時習之事也。

雍也第六

雍也可使章

居上有要領，最忌煩瑣，是所貴於簡也。然簡以脱略爲事，可以行之於民，未可居之於己。故必居敬、行簡中有主而事不擾纔可，此内聖外王之學。先有司，赦小過，舉賢才，夫子之言，即雍之言也，故謂其言然。

孰爲好學章

有若無，實若虛，犯而不校，可想見其不遷。有不善未嘗不知，知之未嘗復行，可想見其不貳。顔子之學，其諸異乎人之學，所以稱好也。

子華使齊章

辭受取與，各有攸當，着不得一毫意見。意見一參，則求之慷慨、憲之介節，皆非天然之義。○朱子云：「於斯二者，可見

聖人之用財，雖是小處也莫不恰然，便是一以貫之處。」

子謂仲弓章

仲弓不得意於其父，閔子不得意於其母，司馬牛不得意於其兄弟，皆於天倫之樂未得暢遂。從來孝子悌弟之苦情，每多如此。○尤西川曰：「犂牛之喻，❶教仲弓立賢無方也，非論仲弓也。」

回也其心章

仁，人心也。心不違仁，心纔得正。是從格致、誠意來。顔子以德用事，中心樂之，故不違；其餘諸子以才用事，氣魄功能降伏不下，故日月至焉。至是心之至於仁，以才見者自不得純耳。

可使從政章

果、達、藝，各就其才之所長，皆是爲政之實用，惜未究其用也。果則無留滯之事，達則無用罔之事，藝則無窘手之事。此雖素王之明試，而史册中如三賢榜樣者，皆聖門中人也。私淑之學，豈論世代！

使閔子騫章

夫子墮三都，費其一也。閔子肯爲之宰乎？意甚決而辭則婉，既不取禍，又不招辱，冥鴻高蹈，人中之龍。此是聖門應聘

❶「犂」，原作「黎」，據四庫本改。

之學。

伯牛有疾章

伯牛事跡最少，只執手一語，可想見其爲人。周旋歎息之間，俱是性命之學。

賢哉回也章

不改其樂，樂在貧先，不因貧改。故云非樂貧也，非樂道也，自有其樂耳。顏子克己功深，心體潔净，與造物同遊，故能於人所不堪之憂獨恬然自得，反身而誠，樂莫大焉。學顏子之學，方能樂顏子之樂。○袁坤儀云：「人都説孔子稱顏子安貧，予謂實取顏子之精進。」

非不悦子章

天下有悦道而力不足者哉？力有不足，悦心不誠。「畫」之一字，極其鞭策，學者默自檢點，不犯此病者，必也自强之士。○蔡虚齋曰：「子之道，其理則仁義禮智，其具則禮樂政教，其文則《詩》、《書》、《易》、《春秋》，道内正有可嗜之味在。」

子謂子夏章

儒而在上者爲治統，儒而在下者爲學統，何其遠大哉！不務其遠且大者，而規規於近小之間，此儒而小人者耳。寧直爲子夏立規。

爲武城宰章

得人是爲政最急之務。然非道眼之人，不能識道氣之人。滅明之孤貞，子游之學道，正相與以有成也。

非敢後也章

按，三家起釁，齊師直抵近郊，而孟孺子帥師先奔，之反視爲國家之耻，有不忍言者，敢居殿後之功哉！夫子表而出之，令當時後世矜功争能者冷然汗下。○高中炫曰：「之反分明是以敗君憂主爲辱，不敢以後殿爲功。若云自掩其功，是詭情要譽也，不情甚矣。」

不有祝鮀章

好諛悦色，世道江河，不知投世之資，總皆喪心之事。此與上章爲法爲戒，學者鑒兹。

出不由户章

道者，吾人之户牖也，誰能外之，而誰能由之。亦猶之乎莫不飲食，鮮能知味也。異矣哉！此須知學。○邵子云：「户，道也，猶言户猶道也，人必由户，便不可不由道。正指點人當由道意。」

文質彬彬章

直行所志，質也；節飾爲觀，文也。其

用宜相濟，不可偏勝。偏勝則文、質判然兩物，相濟則文、質融成一片。然後二字見學力。○陳幾亭曰：「文輔質曰彬彬，不取其均也。均則文勝而人心日以薄。」

人之生也章

生也直，是直乃人生真面目，生與直不相離。罔之生也，面目全非，幸生耳。用時習之功，則生者常生，罔者亦復生。

不如好之章

之者何物？知之、好之、樂之又何事也？此夫子自寫其學習之趣，一步深一步，直到樂處，則不知手之舞之，足之蹈之。

中人以上章

道固無上下，在領略者不能不有上下。量不適而强相加，則扞格不相入矣。不可以語上，總是引人之心，在學者自勵耳。○葛屺瞻曰：「夫子原以不學爲下，未聞以資鈍爲下。若肯加學問，何分上智下愚？」

樊遲問知章

知非有質也，附物而見。故舉義者得知，然慢鬼神非義也，近鬼神非義也。一敬一遠之間，各有攸宜，可謂知矣。○董子曰：「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」此先難後獲之旨也。此正時習之學。

知者樂水章

山、水，無情之物也，而仁、知登臨則欣然向之。蓋活潑寧謐之體，觸目會心，故其受享無盡。此深造自得之學。

齊一變魯章

强者於道遠，弱者於道近。此全在習俗之外思量轉變之術，是夫子經世之學爲東周的手段。

觚哉觚哉章

言近指遠，感歎無窮，全是《春秋》復古、譏變法之意。學者宜味其旨趣。

宰我問曰章

仁者自愛人，愛人固未有棄己者也。天下溺，援之以道，須先站在不溺之地，然後可以援人。從井之説不能成己，豈能成物？是謂不學。

博學於文章

凡散見於天地間者皆文，而文中總具一天然之規則曰禮，約即在博時約。文禮非二理，博約是一事，合外合内，何畔之有？

子見南子章

大夫見小君之禮久矣不行，南子特舉之。孔子雖不忍絶，却非子路所喜。孔子嘗自謂「知我其天」，亦惟以天自信而已。學到人不知時，其境界原別。〇王荆公云：「君子有時而用禮，故孟子不見諸侯；有時而用權，故孔子可見南子。」

中庸爲德章

古來驚人震世之事，民多見之，看起來却不中庸。中庸者，極平常，極奇絶，不可以私議企及。非盡性至命之學，孰知其德之至矣乎！

如有博施章

博施濟衆，堯、舜所難。以仁人而在天子之位，且不能滿其願，况其下焉者乎！故論仁者只論心不論事，説欲説近，正所以治子貢之博也。仁原以天地萬物爲一體，反身而誠，樂莫大焉，以己欲而同乎人也；强恕而行，求仁莫近焉，以人欲而準之己也。此孟子願學孔子處。

四書近指卷之六終

四書近指卷之七上論

容城孫奇逢纂

述而第七

述而不作章

學古有獲，全憑信、好。好生於信，是夫子一生最得力處。六經之道如日中天，雖曰竊比老彭，寔則賢於堯、舜。

默而識之章

默、識二字，是聖賢宗傳，不厭、不倦全從此處得力。這境界須是至誠無息，故云「何有於我」。

德之不修章

講學、徙義、改不善，總所以修德也。四件事是一套生活，皆於吾身最切，故曰「是吾憂」。憂字着急的緊，原非別人能替。

子之燕居章

申申如、夭夭如，全是從時習中涵養來。〇鹿伯順云：「總是個仁字的氣象。」

甚矣吾衰章

仕、止、久、速，自不必有心，而寤寐周公却不能歇心。口角中有徘徊不盡之意。張南軒曰：「夫子夢見周公之心，周公思兼三王之心也。」

志道據德章

志、據、依、游，正學者用功字面。夫子自志學至從心，一生作此功課，此外原無可用心處，此內原無可住足處。

自行束修章

未嘗無誨，不倦之心也。天下萬世，有一人不在夫子所誨之中者乎？賢堯、舜在此。鄒南臯亦云：「此是發明己急欲誨人之意也。」

不憤不啓章

教者必得學者之心以爲其地，教方中用。有施無受，强聒耳，是豈不倦之誨！○金中洲曰：「不啓、不發、不復，見君子引而不發之妙。直說啓、發、復無益，終不啓發、不復者非。」

食於喪側章

哀、樂皆情也，聖人中節焉而已。然樂可以驟哀，哀不可以驟樂，故不能歌。此中有天則焉，學者莫輕看過。

子謂顏淵章

行者行其所藏，藏者藏其所行，此内聖外王之學也。故獨以是許顏子。子路勇者，原不是此種學問，故裁之。「臨事而懼，好謀而成」，正是用舍行藏之人。○顏子終日藏，從何處討一個行來？夫子正就克己、如愚中看出他研幾觀變之妙，簞瓢内却藏禹、稷事業在。

富而可求章

人皆求富，子獨從好。好是甚麽？必有超于富之外者。况富在人，好在己乎！此是學者義利之介。○王泰州曰：「所好只是要反形取辱的光景，見得不如隨我自在。」

子之所慎章

祭如在，教而戰，藥不敢嘗，皆所以致慎也，却是人之所忽，總是學習中事。

在齊聞韶章

樂則《韶》舞，夫子固嘗學之而神遊虞、舜之天矣。忘肉味，不圖至於斯，纔稱知樂，方可正樂。○金中洲曰：「夫子身在齊，神遊虞，《韶》在耳，舜在心。言外有深歎，聖治不可復見，不得與斯世共遊舜天之意。」

夫子爲衛章

知兄弟讓國之爲是，則知父子争國之爲非。况夷、齊安父之心猶在没後，而衛輒拒父之入乃在生前。折衷衛事者，固不待其辭之畢矣。子貢長此學術。

疏食飲水章

樂，非樂疏水也，非樂曲肱也，第以疏水、曲肱而樂亦在耳，孔子亦在其中。顔子不改其樂，其樂只在心不在外。尋孔、顔之樂者，亦只求慊其心而已。反身而誠，仰不愧于天，俯不怍於人。孟氏是學孔、顔之樂者。

加我數年章

意、必、固、我之盡絶，仕、止、久、速之無心，夫子一生，通身是《易》。故序《彖》、《繫》、《象》、《説卦》、《文》，仍欲假年學《易》者，不知夫子傳《易》之神，《易》傳夫子之神。〇伯順曰：「大過之有，從有意見者執定名理，鋭欲成大功，而不覺反成了大過。《易》之爲理，正治此病。」

子所雅言章

《詩》、《書》、《禮》皆人心最關切之事，易知易學，故雅言之以提醒人心。爲亦在此，誨亦在此。

葉公問子章

樂從憤生，忘憂忘老，自强不息，是所稱爲好學其人者耶！

我非生知章

生知之人亦不廢學，好古、敏求正是祖述、憲章之實。

子不語怪章

夫子作《春秋》，多記災異、戰伐、篡亂之事，於《易》論鬼神，惡在其不語也？蓋雅言《詩》、《書》、《禮》而不及《春秋》、《易》，故于此四者不輕語耳。不語亦教也，學者當得之言外。

必有我師章

善、不善皆我師，其取益也，寧有窮乎！所謂夫子焉不學。

生德於予章

每見古人處患難時，亦嘗閒暇，無非以天自信，則心有主而神不亂。此立命之學。○張芑山曰：「『天生德於予』一句，則天之所以責予者不輕。予之所以承天者必不敢苟，豈遂褻天而自罹禍患乎？」

以我爲隱章

無行不與，孔子之神情骨髓合盤托出矣。二三子學有淺深，各有領略。

子以四教章

四教雖有本末，却是一套生活。學者試默自體認。

不得而見章

聖人、君子、善人，未有不托基於有恒者。難乎有恒，則聖人之望絶矣。爲有，爲盈，爲泰，是其存心欲駕君子、善人之上。不知恒心一滴，無一可爲。君子不責人以天，責人以人，故急望學者存誠焉。

釣而不綱章

鳥獸魚鱉咸若，是聖人愛物之仁，於釣弋中露見一班。

蓋有不知章

夫子删《詩》、《書》，定禮、樂，是擇而從；作《春秋》，是見而識。乃述而不作之疏，所以自居於學知也。

互鄉難言章

童子之見，是童子拔俗；門人之惑，却未免落俗。不追其既往，不逆其將來，真天

地覆育之心，令千載下知有一童子。故君子莫大乎與人爲善。

仁遠乎哉章

仁，人心也，昏昧則放，提醒則復。終食不違者，聖人；三月不違者，大賢；日月至焉，亦賢者；即庸愚不學之人，亦有夜氣之所息，乍見之偶動，故欲之即至。此語極唤醒人，學者須自體驗。○饒雙峰曰：「欲仁仁至。其至也，固易。其去也，亦易。須於既至之後，常加操存之功，方能不違仁。」

昭公知禮章

娶同姓原非禮，第人未顯言而已先言之，豈禮也乎！及明摘其非禮，而惟自認爲有過，辭氣何等和厚。蓋隱諱固臣子之分，是非乃天下之公。此時中之學。○胡雲峰曰：「使夫子而直指君之非，則自無君臣之禮；使夫子而不自引己之過，則遂無婚姻之禮。何以爲萬世法哉？」

子與人歌章

與人歌一事，想見聖人之太和元氣。道無大小，學無精粗，記者直恁着眼。○聲比於琴瑟謂之歌。《史記》云「《詩》三百篇，夫子皆絃歌之，以求合《韶》、《武》、《雅》、《頌》之音」是也。夫子一生終食造次顛沛，[1]無非絃歌也；及門諸子進退出處，無非絃歌也。

[1] 「食」，四庫本作「日」。

文吾猶人章

文士以文爲性命，到得行上多不濟事，此古人恥躬不逮也。躬行君子煞甚羡慕，未之有得，總是學焉不足之意。

若聖與仁章❶

不厭、不倦，時習之學，仁聖之寔也。公西華言「弟子不能學」，却是他知學。○不是把自家修持看得十分關係，便不能不厭；不是把人家迷悟看得毫無分別，便不能不倦。夫子原只是如此。

子路請禱章

夫子曰「知我者其天乎」，蓋無一事不可與天知也，故曰「丘之禱久矣」。不然，獲罪於天，無所禱也。○高中炫曰：「丘平生兢兢業業，恐獲罪於天地神明，蓋無日不然也。在今日又以何爲禱乎？故曰『丘之禱久矣』。」

奢則不孫章

人情喜奢而惡儉，豈知人心放蕩，敗裂綱常，全釀於不孫。寧儉、寧固，持世之學。○或曰：「欲杜小民之僭竊，自公卿大夫

❶「與」，原作「於」，據四庫本改。

始；欲閑官邪，自朝廷躬行始。不然，禁令雖嚴，風俗日侈，所令反所好，民豈有從之者哉？」

君子坦蕩章

君子得理以正其心，故不愧不怍；小人不得理以自正，故患得患失。一苦一樂，皆其自取。○或曰：「坦蕩蕩，就心上説，與『内省不疚』節參看。若外來事變，則君子之憂患較甚於小人。」

子温而厲章

下三字從上三字看出。所謂陰陽合德，中和之氣見於容貌之間。記者亦善學聖人。

泰伯第八

泰伯至德章

伊川程子曰：「泰伯三以天下讓者，立文王則道被天下，故泰伯以天下之故而讓之也，不必革命。使紂賢，文王爲三公矣。」此解最精。○顧子涇陽曰：「在太王身上起念，是以父子讓也；在王季身上起念，是以兄弟讓也；乃泰伯更有大焉，却是在天下上起念，是以天下讓也。以父子讓，以兄弟讓，是將文王做一家公共的文王；以天下讓，又將文王做天下公共的文王。此段至心。民無得稱，夫子特表而出之。」

恭而無禮章

四者皆德，而無禮皆非，亦猶之乎六言、六蔽也。無禮只是不學。

曾子有疾章

「而今而後，吾知免夫！」全生全歸，不知費多少心力，纔得了此一件勾當。朱子疾革，門人請教，曰須要堅苦，是説功夫；陽明子疾革，門人請教，曰「此心光明，亦復何言」，是説本體。曾子謂門弟子云云者，即本體，即工夫，和盤托出。千聖萬賢，總是了當此件，皆有得於朝聞夕可之學者也。

曾子有疾章

容色、辭氣，俱是就威儀上説，然非用學修恂慄之功，烏能於斯遠、斯近之間恰與道合？所謂動容周旋中禮者，盛德之至也。

以能問於章

孔子無我，顏子克己，故傳聖人之道者，顏子也，顏子没而曾子得其傳，故爲之想像其夙昔克己之學，而徬徨於口角之間，寔所以取法於良友。此是聖門師友真脉路。○王龍谿曰：「有孟子之自反，然後可進於顏子之不校。」

可托六尺章

二可、一不可是一連事，着落在托孤上。安危利害一意肩承，略不退轉，是謂豪傑而聖賢者也，故極贊之爲君子。

任重道遠章

宇宙内事皆分内事，只不以爲己任，遂覺擔兒輕，道兒近。一爲士，把此擔已擔了，何時是息肩之時？故曰「士不可不弘毅」。弘毅二字，是曾子自爲寫真。

興詩立禮章

《詩》、《禮》、《樂》，經也；而興、立、成，則學者之心也。故曰：「六經皆吾心之載籍。」吾心有感發於詩焉，興之；吾心有把握於禮焉，立之；吾心有趣味於樂焉，成之。高者爲聖賢，下者不失爲吉士，是在窮經者自得之耳。○朱子曰：「古人學樂，只是收斂身心，令入規矩，使心細不麤，久久自然養得和樂出來。」

民可使由章

由而不知，則俗安治静，順帝之則。一知，則求虚索遠，相與於辯説，躲閃沮格生矣，非帝王經世之學。○知與由只一件，但知俟他自會，不可使他知。使由正隱隱使他知，不可使藏在可使中。

好勇疾貧章

作亂、致亂，一由人，一由己，皆從疾字生來。具經世學術，必有以安頓此輩。

如有周公章

驕、吝是一個根源，自謂人莫我及，又恐人或我及。總是爲才所使，不知學之過。

不至於穀章

至穀之念，從未入學而已然矣，不是爲穀，誰肯向學？不易得也，誠哉，其不易得也！〇馮少墟曰：「只爲志穀一念，不知忙壞古今多少人。且無論聖學無所爲而爲，只說穀之得與不得，豈係於志？人第不思耳。」

篤信好學章

信理守節之士，好學以袪其偏見，善道以化其執心，則治亂出處之際，自得其宜。謂有道而貧賤，無道而富貴，必非能好學者也，能善道者也。而恥字甚嚴切。愚謂富貴於無道之時，視貧賤於有道之時，恥亦有分，不可不辯。〇熊勿軒曰：「學者須先辨得篤信、守死底心，又做得好學、善道底事，然後於出處去就見得明、守得定，用之有可行，舍之有可藏也。」

不在其位章

在位者不謀，是爲曠職；不在位者而謀，是爲侵官。胥失之道也。

師摯之始章

樂之興廢在人。夫子正樂之時，適師摯典樂之始，美盛如此，亦豈偶然洋洋乎盈耳哉！有無限情思。○《韶》是舜之全體，周家王業成於《關雎》，故一端亦可以見全體。○張卓菴曰：「追思始時之盛，正以歎今日之衰也。」

狂而不直章

中人之資，最怕不自安其本分，而多一作爲，却是自喪其本心。不直、不愿、不信，正坐此病。

學如不及章

如不及是何事？猶恐失之又何物也？汲汲皇皇，求進與憂退交集，何時是滿願之日？何時是歇手之期？可想見其學習之心。

巍巍乎舜章

舜、禹日日與天下之事，日日是不與天

下之心。此心總之超然於天地萬物之上，天下雖在身，於我無加損，故不與耳。〇陳幾亭曰：「夫子獨以傳賢、傳子者並稱，不與是發禹之幽，不是光舜之顯。」

大哉堯之章

千古爲君之大獨稱堯，而堯於則天見其大。天亦有成功，天亦有文章，總蕩蕩乎無能名。故堯之「巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章」，亦約略彷彿之言耳。其旨無盡，其辭無竟，仍歸於蕩蕩而已。此堯天之所以大也。〇王泰州曰：「成功、文章指堯德之顯者可以見堯，不可以名堯。不可以名堯，是不可指其件以名之，非隱於無迹也。」

舜有五人章

舜之五臣乃在唐、虞之際，而武之十亂亦在父子之交。才雖少遜於唐、虞，德實無慚於堯、舜。此章因歎周才之難，而及周德之盛，非有至德不能育異才也。泰伯之至德在讓國，文王之至德在事殷，虧夫子拈出。〇通章皆贊周才比隆唐、虞，因思至德。見周才所自，愈見才難，所以贊周之盛也。

禹吾無間章[1]

所貴有天下者，以享其奉也。不享其

[1] 「間」，原無，據四庫本及書例補。

奉，而盡心於宗廟祭祀之禮、百姓衣食之源，所謂有天下不與。即欲間之，惡得而間之？〇以上四節，歷論帝王之德，兼及帝臣王佐之才。此論世之學也，悠然有唐、虞、三代之思。

四書近指卷之七終

四書近指卷之八 上論

容城孫奇逢纂

子罕第九

子罕言利章

夫子痛黜世之言利，曰喻於利、放於利；深望人之安命，曰不知命、不受命。利與命固嘗言之矣。至於仁，孔子之所以立教也，志仁、好仁、安仁、利仁、依仁、不違仁，不一而足。豈孔子以立教，其徒日侍而不知？蓋其記言之頃，各有相對之情，以爲立論之地。或終日言之，而猶疑於無言，豈真無言哉！罕言、不語、雅言，皆至教也，要看的活。

達巷黨人章

「大哉，無所成名！」但博學二字，黨人或以技能疑夫子，故夫子姑以射、御較言之，亦無容深説也。

麻冕禮也章

儉而無害於禮，何妨於從？若泰，則破禮害義，大節攸關，何妨違衆以獨行？一從一違，原非單扳學問，而違衆二字，俱見持世風骨。○饒雙峰曰：「此聖人處事之權衡，所謂君子以同而異。」

毋意毋必章

意、必、固、我，乃有心人之所以托於世以自見，而賢者則必欲克治之。滅於東而生於西，四者有一焉，皆所以累心也。惟聖人心與太虛同體，故於四者絶之盡，物來順應，不費一毫安排。人見爲人也，純乎天而人不與，一天之道也。

子畏於匡章

夫子以斯文自任，正以文爲天之所授。天之所授，人惡得而奪之？非矜天以爲重，循理而已矣。此與桓魋章同一學術。

○胡雲峰曰：「『文不在兹』之文，即文王之所以爲文也。文王接堯、舜、禹、湯之統，夫子接文王之統，皆天也。紂能囚文王，不能違天而害文王；匡人能圍夫子，不能違天而害夫子。」

夫子聖者章

吾道一以貫之，一則不多，多則不貫。「君子多乎哉？不多也」，此是聖學宗傳。太宰以多能爲聖人之事，子貢以多能爲聖人之餘事，夫子直以多能爲少賤鄙事，則道之不貴于多也明矣。

吾有知乎章

所惡於知者，爲其鑿也，只是騁聰明意見，矜奇炫能自爲多事。夫子既不多能，原自無知，第就其問者而叩之，使他天機自

動，在我不必添設，在彼可以意解矣。此之謂行所無事。○張氏曰：「叩其兩端，其字指鄙夫説，正見其因物付物之妙。知從鄙夫出，而我無與也，道理原自如此。」

鳳鳥不至章

吾已矣夫，熱心欲冷，無限凄凉。○孔子所謂不至、不出者，非欲恃此爲符瑞也，生平慨想羲、文之盛而不可得，故發此歎耳。

子見齊衰章

必作、必趨，是何等心腸！看聖人微處，全在人所忽處。○張芑山曰：「此亦見聖人動容周旋中禮處，凡應事接物皆然。

記者特偶記此數事耳。」

仰之彌高章

高、堅、前、後，見聖道變化無窮，莫可端倪。及得善誘，乃知用無方而體有定，功力自不肯泛用。卓爾之立，自非復高、堅、前、後之見矣。欲從末由，顔子平生可用之力盡於此，而無可用力中功夫更細，正要從循循善誘涵養於此。謂善學孔子。○郝京山曰：「約禮只是主敬。蓋以敬履事之謂禮，以禮操心之謂敬。儒道就世間綱紀倫物上着脚，故由禮入。」

門人爲臣章

生順没寧，非大聖人不能。夫子嘗爲

大夫，爲臣豈遂爲行詐？第既以去位，義不容苟安。君道、師道各有攸宜，不可行之於君者，何不可行之于師？死於臣之手，不順，則不寧；死於二三子之手，順矣，而何不寧也？此纔是到頭學問。

有美玉於章

待字較求字有多少身分在。伊之莘野，太公之海濱，武侯之南陽，皆藏而待焉者也。○一待字，正是行藏的樞軸，未嘗不沽，未嘗不藏。廟堂亦藏，山林亦沽，此便可想聖人無可無不可。

子欲居章

欲居、何陋，皆一時寄寓感慨之言。

自衛反魯章

《雅》奏於朝，《頌》歌於廟。迹息《詩》亡之後，而夫子正之。太和之音復現，此學之所以集大成也。○功成作樂者，周公之事在鐘鼓；世衰正樂者，孔子之事在簡册。敘《雅》、《頌》之得所，就正樂者言之也。○張卓菴曰：「使用樂者能遵夫子釐正之美，則大夫不敢僭諸侯，諸侯不敢僭擬天子。君臣各盡其道，而天下治矣。」

出事公卿章

此所謂庸德也。何有於我，行之而不敢不勉之意，下學上達正在斯。○李衷一曰：「事公卿如靖共、篤棐，事父兄如祇載、

克恭，勉喪事如《曾子問》、《喪大小記》，爲酒困如《酒誥》、《賓筵》。此豈易事？」

子在川上章

文文山云：「道體流行之妙，往來而易見者，惟川流爲然。」聖人發其端倪，欲學者體認省察，無一息間斷。後千數百年，程子始默識而指以教人，曰「其要只在謹獨」。聖人言道之旨，學者入道之門，於是深切著明。

未見好德章

好德不敵好色，正見道心微而人心危。學者默自體認，莫作自欺欺人之語。○許東陽曰：「此與《大學》比喻一般意，只是勉人須是好德。」

譬如爲山章

一志於學，便終身無歇手之時。彼畏難而止者，皆退事者之借説也。未成一簣，欲止即止，誰其沮之？雖覆一簣，欲進即進，誰其迫之？故有人功者無天事，全在吾當下自決。○新安陳氏曰：「《語》有三四章如《詩》六義之比。此止言爲山，而未嘗言爲學，然爲學之意見於言外，松柏、驥力、苗秀章是也。」

語之不惰章

顔子得夫子之提撕，其機神鼓動，自有欲罷不能之意，如何惰得？○朱子曰：

「不惰惟於行上見。」

子謂顏淵章

有進無止，即所謂不惰也。可想見其好學追思，自不能已。

苗而不秀章

學未竟其成，總是不秀、不寔之類。〇張橫渠曰：「學者只是於理義中求，譬如農夫是穮是蔉，雖有饑饉，必有豐年。蓋求之則須有所得。」

後生可畏章

可畏者，冀其有聞也。到無聞時，則虛此可畏矣。人知此語爲策勵後生，愚謂「亦不足畏」更所以激發老者。一息尚存，此志不容少懈，彼耄而好學者詎可忽諸？

法語之言章

進言之道曰法與巽，聽言之道曰改與繹，不改、不繹則言之路窮矣。末如之何，非絶之也，正要他改繹處。此夫子不倦之誨也。

不可奪志章

志之所設，必設於死亡貧困。欲生者，死可奪之；欲富者，貧可奪之。必之於死亡貧困，則天地之權窮，帝王之勢廢矣。〇梅麻城曰：「劉禪之庸懦，不能少變武侯之

鞠躬盡瘁；武曌之汙穢，不能灰粱公取日虞淵之心。須將不可奪說得寬，然後志字波恬浪靜，與氣魄用事者不同。」

衣敝緼袍章

處有餘而忮，處不足而求，人情乎！不忮不求，則善矣。然自以爲善，又不足爲善矣，此樂與好禮之所以進於無諂無驕也。學問無窮，愈進愈覺其妙。夫子冶鑄群賢多如此。

松柏後彫章

勵松柏之操者，固不待歲寒後知，然閲歲寒而亭亭獨立，凡卉敢與之競秀耶！有歲寒，自不能不借松柏耳。學者必周於德，

謝註宜味。〇或曰：「孔子此語，正爲人無先見，徒有事後之悔，蓋感慨繫之。宦官敗然後祠楊震，[1]禄山反然後祭張九齡，皆後矣。」

知者不惑章

世人盡被惑、憂、懼三個魔軍縛倒，永無脱離之日。能降伏此魔者，須得知、仁、勇之人。總是描畫一個心體無累，此乾行不息之學。

可與共學章

此學道之階級也。須至於權，方是到

[1] 「宦」，原無，據四庫本補。

家。可與、未可與，步步引之使進。〇胡雲峰曰：「程子矯漢儒之弊，而謂權只是經。朱子謂經與權當有辯。無程子之説，則權變、權術之説行於世矣；無朱子之説，則經權之變不復明於世矣。先儒謂朱子每於程子之説足其所未盡，補其所未圓，寔有功於程子。」

唐棣之華章

思無邪一言，蔽全經之旨。學者但能無邪思，思人思理俱無不可。語意虛活。見只是未曾思，那得有遠？〇此章註云：「自『川上』至終篇，皆勉人進學不已之辭。」然其餘何莫非學習中事？

鄉黨第十

孔子於鄉章

此章見孔子每事各有至當之則，不待安排，恰與天則相合。鄉黨是做人第一步，他日立朝廷、交隣國、事上接下，俱在此植基。故記者以鄉黨先之。〇似不能言、便便言，蓋不露穎於杖履之前，而獨伸説於建白之地。語默合宜。

與下大夫章

合下四章俱是維持魯室、事君盡禮之事。〇四如字見莫可形容之意。〇或謂：

「侃侃於上大夫，誾誾於下大夫，莫非一道乎？」曰：「賢者之有心，畢竟不如聖人之無意。畏大人與藐大夫，氣象各別。」〇鄒南臯曰：「與上大夫言，有時侃侃，亦是誾誾；與下大夫言，有時誾誾，亦是侃侃。須要識得此意。」

君召使賓章

一承君命，即儼如對君，惟恐己之失禮於君，即吾君失禮於隣國。被命之初，行禮之際，禮畢之後，一一摹畫，成象成爻。

入公門鞠章

此記在朝之容有五：一入公門，二過位，三升堂，四下階，五復位。他人處此，亦不得不敬，夫子却從容而敬之至。八如字，兩似字，無限形容。

執圭鞠躬章

執君命圭以通隣好，敬以將禮，和以達情，着着中節。

不以紺緅章

此記衣服之制。經緯人事，燮理天時，邪正有辨，公私有等，表裏有章，吉凶有度，化裁之妙用也。篇中不以字、必字宜玩味。

必有明衣章

此謹齊之事。他人於此多忽，聖人必

致其敬，故明衣、寢衣、變食、遷坐，都用必字。

食不厭精章

此記飲食之節。食而計養者，質食也；食而具禮不正不食者，文食也。數不必字，皆是無心，自然合節。

不正不坐章

有以方爲正者，如「南鄉、北鄉，以西方爲上」；❶有以事爲正者，如「有憂者側席而坐，❷有喪者耑席而坐」。一席之微必嚴，心無不正也。

鄉人飲酒章

此記居鄉之事。王道之行也，以禮教始；禮教之行也，以居鄉始。即此二事，想見觀於鄉而知王道之易。

問人於他章

只是一個真。

廄焚子退章

仁民、愛物原有差等，記者摹得出。

❶「西」，原作「四」，據四庫本及《禮記·曲禮上》改。

❷「側」，原作「如」，據四庫本及《禮記·曲禮上》改。

正席先嘗章

此記事君之禮。無一事、無一處不是誠敬之心。

朋友死無章

此記交友之義。一殯、一饋，各有攸宜，非聖人烏能中節？

不尸不容章

此記容貌之變。見聖人無一息不與天命相通，無一息不與民命相關，無一息不與天下之榮瘁吉凶相周徹，故因不尸、不容轉出許多必變來。記者直恁有心。

正立執綏章

此記升車之容。顧者，眼之事，内顧則眼失容；言者，口之事，疾言則口失容；指者，手之事，親指則手失容。一必字，三不字，莫看得等閒。

色斯舉矣章

夫子聖之時，故記者以此終焉。時止而止也，山梁雌雉見，非鳳儀之時，子路又果於忘世者。記者真是傳聖人之神。〇顧涇陽曰：「仰、鑽、瞻、忽，顔子之狀夫子也，得其髓矣；江漢、秋陽，曾子之狀夫子也，得其骨矣；宗廟百官，子貢之狀夫子也，得其肉矣。至《鄉黨》一篇，皮、肉、骨、髓咸在

焉，活活繪出一個孔子，只看人作何理會。故曰：『吾無行而不與二三子者，是丘也。』」○程子曰：「《鄉黨》分明畫出一個聖人。」○朱子曰：「《鄉黨》説聖人容色處，是以有事時觀聖人；説燕居申申、夭夭處，是以無事時觀聖人。學者須知聖人無時無處而不然。」○胡雲峰曰：「《鄉黨》形容夫子之一動一静。可得而直遂其辭者，曰必曰不；不可得而直遂其辭者，曰如曰似。其皆隨時變易，而無非道所在者歟！」○王弇州曰：「《鄉黨》，聖人之用也，吾無隱乎爾。」○王浚儀曰：「聖人毋必，而《鄉黨》言必者十有五，記必爲之事也。」

四書近指卷之八上論終

四書近指卷之九下論

容城孫奇逢纂

先進第十一

先進禮樂章

野人、君子，時論既定，非豪傑之士便不能抵擋流俗。先進之從，從周之初也。辭君子而就野人，嚴去取之辯，而不驚天下之心，是夫子持世大學術。○問：「夫子用禮樂而從先進，是欲從質耶？抑欲文質之得中耶？」雙峰饒氏曰：「聖人之道，無適不中。用禮樂而從先進，在當時則爲崇質，在理則爲適中。」

從我陳蔡章

同志相從，患難亦是樂地。皆不及門，無限凄涼。四科十人，記一時與難者耳。先正云：「唐、虞之際有君臣，成周之盛有父子，陳、蔡之厄有師弟，皆千古奇會。」○朱子曰：「德者行之本，君子以成德爲行，言德則行在其中。德行是兼内外、貫本末全體底物事，那三件各是一物，見於用者也。」

回非助我章

回於夫子之言無所不説，夫子於回之

人無所不說。夫子與回真是一個人，故每贊之。○蔡虛齋曰：「聖人本意在下句。惟其『於吾言無不說』，故爲非助者也。此豈憾之之辭？」

孝哉閔子章

內有以孚於家，外有以孚於人，非誠身順親者不能。况閔子父母兄弟與他人不同，更難能也。○恒人之父母昆弟或有私愛，則以輿論爲公。閔子之父母昆弟既有媢妒，則以感格爲難。故不曰「其父母昆弟不間於人言」，而曰「人無間於其父母昆弟之言」。其者，微辭也。夫子一言，而子騫不失爲孝，其父母昆弟亦不失爲慈友。

三復白圭章

三復白圭，有多少緘默處。甚矣，謹言之難也！聖賢治心之學，全在此處做功夫。○林次崖曰：「謹言則行在其中，是必度其可行者方言，不可行者決不言。子曰『先行其言而後從之』，有子曰『信近於義』，皆謹言之事也。」

季康子問章

好學之人往矣，因問而追述之，更覺悽惋。

顔淵死四章

連記顔淵死者四，千古傷心之慟，獨孔子於回爲至極。顔路請車爲椁，固父子不容已之情，抑微窺夫子喪予之噫。夫人之慟，或在所不吝也，至門人厚葬，豈非仰體師心友朋中一段高誼？然既不予之車，又不可其葬，總之禮有所在，義有攸歸，此際自有一確然不可踰者，非聖人誰能純乎天而不間以人乎？○輔慶源曰：「義之所可，則脱驂以賻舊館人而不吝。義所不可，則於顔淵之厚而不從其父爲椁之請。此可見聖人處事之權衡。」○洪氏曰：「孔、顔一體也。回何敢死，子在故也；天喪予，回死故也。」○《家語》：「顔淵之喪既祥，顔路饋祥肉於孔子。孔子自出而受之，入彈瑟以散情，而後乃食之。」夫子之慟顔淵至矣。雖然，顔淵祥而夫子將夢奠矣，惜哉！○蔡虚齋曰：「厚葬一章書，須以曾子易簀事來參看。蓋聖賢於道理，直是要無纖毫遺憾。君子愛人以德，意猶未也。」

問事鬼神章

事人即所以事鬼，知生即所以知死。此是學問第一關，破此關，別無難事。程註確乎不易。○鹿伯順曰：「人之非，即鬼之責。故子臣弟友，慥慥自盡。事人即所以事鬼也，直爲生，罔爲死，故踐形盡性，惺惺嘗言，知生即所以知死也。」

閔子侍側章

行行亦是經陶鍊而成，然畢竟有過於剛處，故爲他思量究竟。○或曰：「尹氏謂子路『有不得其死之理』，一理字最確。聖賢觀人只是論理，非別有前知之術也。孟子於盆成括亦然。」

魯爲長府章

魯弱小而奔命於齊、晉，民力亦過勞矣。不憫其前，不圖其後，知其志之不存民也。閔子學有本原，其言自是中理。○新安陳氏曰：「改作之事，經傳不載，使因閔子而止，則仁人之言，其利溥矣。閔子本不尚言語，而言必有中，惟有德者能有言也。專事言語者，其言未必雍容簡當如此。」

由也升堂章

子路資質高明，未免有性情之過。子正欲引其入室也，豈真擯之門外哉！警醒之詞，不嫌峻厲，亦因人下砭，妙用爐錘。○要知堂與室相去無多，道理精微處亦不在正大高明之外，只陶鎔得净，便是中和地位。

問師與商章

無過、不及，自有一天然恰當之則。二子學力俱未貼合，均失之矣。子貢意在賢師，不知天然之則着不得一毫聰明才知，故曰「過猶不及」。○或曰：「過猶不及，只就

過、不及論道理，不是就師與商論品地。」

富於周公章

夫子嘗於季桓子見行可之仕，然有微權焉，以扶公抑私爲作用。冉求則以爲食其食而事其事，傾心於季氏，不知季愈富而魯愈貧矣。擅聖門政事之科者，僅如斯而已乎！絶而令小子攻之，不知求當日何以存活。

柴愚參魯章

愚、魯、辟、喭，是氣質之偏。知其偏，纔好下手。曾以魯得，固是脱胎換骨之人。如柴、如師、如由，皆聖門錚錚者，所藉師友陶鎔，學力變化正自匪淺。○張南軒曰：「愚則專而有所不通，魯則質而有所不敏，辟則文煩，喭則氣俗，此皆其氣禀之偏。夫子言之，使之因所偏矯勵而擴充也。」

回也庶乎章

回之屢空，嗜欲淡而營求寡，故庶乎；賜之貨殖，營求多而嗜欲深，即億中，亦才識耳。夫子每以回進賜，思深哉！○張氏曰：「人多言學者以治生爲首務。觀孔子稱回之屢空，而不取賜之貨殖，則知治生之説終是後人怕餓死，非志士不忘溝壑之義。無識見者，不知爲治生兩字壞却多少人，宜急取孔子此説正之。」

善人之道章

前言往行，凡《詩》、《書》所留皆迹也，而精意即在其中，故必藉其途方可入其室。善人以不學見長，即以此成短。顔、曾入室之人也，全藉學力。〇就善人一時規模説，非謂他究竟不能入室。

論篤是與章

色莊者之起人敬，或較君子而更親，故非具眼人莫辯。〇蔡虚齋曰：「大凡言説篤實，貌亦在其中，色莊只是言僞爲於外者。言亦色所在，一嚬一笑皆色也。」

子路問聞章

聖門以力行爲主。聞斯行之，所以鼓其行也；有父兄在，所以善其行也。總歸於義而已矣。問同答異，直是化工肖物。〇芑山得赤此問，足破曲學拘泥之病。〇芑山曰：「總是成就他一個行，須知退之亦寓進，原只退他兼人，不是退他行也。註『稟命』須活看，只胸中明理義，審時勢，將父兄作箇準則，到行時默加衡度，不率爾憑臆妄行耳。」〇京山曰：「善行不同，有父兄得主者，亦有父兄不得主者。子路好勇，子曰『君子義以爲上』，此何必問父兄？冉有與朋友之粟五秉，有父兄在，亦不可直行，非謂君子正心修身皆須稟命父兄也。聖教兩端言無典要，記曰言非一端而已，各有所合

也。」按，此論甚正。

子畏於匡章

害仁以偷生者，聖賢必不爲。子之於匡，偶爾相遭，萬無可死之理。回固知子之在也，「何敢死」，自不輕死耳。若曰患難之來，死生之權可以自操，則泥矣。○或曰：『「子畏於匡」兩見，寔一事。一爲夫子記，一爲顔淵記也。夫子在圍，子路未嘗與匡人鬬，豈獨疑顔淵赴鬬而死哉？曰『吾以女爲死』者，蓋患難倉卒，或有喪亡不測之虞也。曰『子在，回何敢死』，非白其不鬬之意，直是子亡與亡，子存與存云爾。子曰『匡人其如予何』，知己必不死於匡人也。顔淵曰『子在，回何敢死』，知夫子與己必不死於匡人也。信夫子，亦信己也。聖賢死生之際，其自信也審矣。」

季子然問章

大臣風裁可想，不從君之欲，必行己之志，由、求豈能無愧色焉？據其果與藝，原祇具其一端耳。由、求仕季氏，非夫子意中所喜，故每有誚讓之言。○張南軒曰：「弒君父不從，何必由、求而能之？曾不知順從之臣，始也惟利害之徇而已。履霜堅冰之不戒，馴習蹉跌，以至從人弒逆者多矣。如荀彧、劉穆之之徒，始從操、裕，豈遂欲弒逆哉？惟其漸漬順長，而勢卒至此耳。雖然，自弒逆以下，苟一事不道而苟從之，皆爲失大臣事君之義。如由、求，未免遜是也。至如他人因循以陷於大惡，則由、求不至是也。」

子羔爲宰章

治民事神，皆所以爲學，未嘗不是。然未學而憑治民事神以爲學在是者，則又失之矣，殊非子路本意，亦非子羔本色。○陳氏曰：「上古無書可讀，天縱首出之人，學天地而已。後世聖賢撰述既多，行事在書中，心術亦在書中，學不過欲如聖賢之行事心術耳。故讀書居學之半。」

子路曾晳章

夫子志在用世，故於四子侍坐以「知爾」問。三子所言皆用世也，點之所對却非所問之旨，夫子何以喟然與之？蓋三子以有用爲用，有用爲用，有用者須有待；點以無用爲用，無用者固無待也。就見在景，同見在人，行見在事，其趣味寧有窮時？此便超脱於三子之外，而三子又不能不範圍於其中。喟然之與，正有當於本懷。○朱子曰：「爲學與爲治，只是一統事。他日之所用，不外乎今日之所存，三子却分作兩截看了。如治軍旅、治財賦、治禮樂，與凡天下之事，皆學者所當爲。須先教自家身心得無欲，清明在躬，志氣如神，則天下無不可爲之事矣。」○此篇多評弟子賢否，總皆學誨中事，誨亦所以爲學也。

顏淵第十二

顏淵問仁章

仁者原與天地萬物相流通，而禮則燦然秩敘流動，充滿於天高地下之間。蓋仁不可見，而可見者皆禮也。只因己私橫據，禮失其位，一膜之内遂成扞格。故夫子語顏淵爲仁只復禮而已矣，復禮只克己而已矣。禮與仁非二物也，克與復非兩功也。欲盡理還，而仁即在。故一日克復而天下歸仁，亦非兩候也。夫子十有五志學，至不踰矩，皆是夫子克己復禮之日。顏子謂「博我以文，約我以禮」，是顏子之復禮也。禪家克己近似，而復禮全非，祇成一自私自利耳。視、聽、言、動是着手爲仁處，非禮即己也。勿視、聽、言、動即克己也，害禮的是己，克己的仍是己，祇爭一克念、罔念間耳。請事斯語，毅然身承，聖門諸賢獨顏子從乾道入，故所學自別。○焦漪園曰：「禮無體也，有己即非禮，非禮勿視、聽、言、動即爲復禮，非己克而更有禮可復也。蘇子瞻云：『如人病眼，求醫與之光明。醫曰：「我但有除翳藥，無與明藥。明如可與，還應是翳。」』由此言之，世之求明而得翳者，豈少哉！」○或曰：「視、聽非禮，非淫聲惡色之謂。顏子只念頭纔動即覺，纔覺即化，不遠而復。言、動亦然。」

仲弓問仁章

見大賓、承大祭，不欲勿施，總是一無

敢慢之心。闇修有素，故不失己，不忘物，此合内外之道也，非兩樣功夫。「修己以敬」一句，便該盡此章，不欲、勿施，正安人、安百姓處。○程子明道曰：「在理可使無怨，於事亦難。天地之大也，人猶有所憾。」又曰：「惟知自反無怨于家邦，是我自家不怨，正爲仁之功。孔門不怨不尤之家法，家邦無怨於我亦在其中，但所重者不在此。若求家邦無怨於我，使之自考，是以效言也。一有求家邦無怨之意，成鄉愿矣。」

其言也訒章

其言也訒，朱子説是持守得那心定後説出來，正其難、其慎之意，非僅事不苟也。事不苟，根心常存説爲之難，即是心常慎重處，不作兩層。○馮少墟曰：「學者能體會得聖人訒言之意，雖終日言，亦謂之訒；不然，即閉口深藏，亦訒之蠹也。故曰『吾與回言終日』，又曰『予欲無言』。有言、無言，不在言上説。」

司馬牛問章

憂從中來，懼自外至，總之皆因有疚，即强爲鎮定，而神不恬，氣先靡矣。「内省不疚」者，《中庸》之無惡也，《大學》之自慊也。此是聖學。○或曰：「不憂不懼，不在内省不疚之外，不在内省不疚之後。君子所爲，無愧於心，自然如此。蓋理足勝私，氣足配道義，居常則隨遇而安，處變則順受其正，有何憂懼？孟子曰：『行有不慊於心，則餒矣。』只不慊便是餒，故内省不疚便是不憂不懼也。」

司馬牛憂章

天地間只有理數二字，君子以數聽之天，以理盡之己。然必盡其在己，方聽其在天。○或曰：「章惇欲殺劉安世，徙之於梅州，使判官殺之。判官疾馳，未至梅三十里嘔血死。安世獲免。可以知命矣！鄒浩竄新州，對友人田晝出涕，❶晝曰：『使志完隱默官京師，❷遇寒疾，五日不汗，死矣。豈獨嶺海外能死人哉？』此又以義制命，不以死生貳其心者也。此理學中要領語，審乎此，便可不爲死生所眩。」

子張問明章

浸潤、膚受四字，從古來葬送了多少人性命，顛覆了多少人邦家。明知此輩足以蔽明，而能察者少。可謂明也已矣、可謂遠也已矣，見明之極遠，却在極近。○或曰：「譖、愬、不行，其要在於窮理知人，使讒説無由而進，則不待其不行，而後謂之明也。枉直邪正，庸復有不早辨者哉！」

子貢問政章

下不得恃上之心，上不得恃下之志，國將何所恃以爲固哉？故不得已而去兵，又不得已而去食，而信必不可去者。蓋無信則爭民施奪，稱兵犯順，兵、食安得足乎？

❶「晝」，原作「畫」，據四庫本及《宋史》卷三四五改。下「晝」字同。

❷「志」，原作「至」，據四庫本及《宋史》卷三四五改。

此是聖門實經濟，真學術。○或曰：「勢窮獨信可仗，寧無食而死，不背信而生。如唐張巡、許遠以睢陽城抗强敵，援絶力盡，是去兵也；至羅雀掘鼠而食，是去食也；士卒竟無一人叛者，是終不去信也。以此推之，信不容輕去的道理自見。」

棘子成曰章

文、質原分不得。子成去文存質，雖可以醒末世繁文之弊，然文去而等威上下之分不辯，大亂之原將起於是。子成意可維風，子貢言可經世，各對症下砭，似不必苛求。○或曰：「文質原拆不開，生來便合著，更無可分，故云文猶質、質猶文。其取譬於虎豹，亦正爲虎豹皮與毛原自相附。此千古文質定衡也。」

年饑不足章

國君事事不足，事事問民，到得民不聊生時，將誰與君以足者？念及此，猶虐取其民，是自戕其命脉者也。○或曰：「兩孰與字，即民爲邦本意。古人徹法專從百姓起見，故無不足。無不足，不獨府庫充實，兼常、變意在内。有若此論，直從君民一體之理看出。如堯、湯水旱，豈能皆足？而無不足之理自在。尹鐸令晉陽，損其户數，後襄子奔之，沈竈産蛙，民無叛志，亦其一端也。」

崇德辯惑章

忠信與義即德也。主則貞固不遷，徙

則圓轉不滯，此德之所以崇也。愛惡顛倒，死生横加，其于人也復何傷？祇重己之迷謬耳。非近裏着己之學，德固難崇，亦未可輕言解惑。○或曰：「崇德即君子上達意，事事合天理，無一毫人欲之私。此心不愧不怍，便自高明光大。《易》曰：『地中生木，升君子以順德，積小以高大。』可想此節之義。」○生死非人所能爲，而吾欲之如此者，全從愛惡一念生出。欲生欲死，是惑；知欲生欲死之念從愛惡出，便是辯惑。

景公問政章

君臣還其爲君臣，父子還其爲父子，而政之能事畢矣。不君不臣，不父不子，便有多少不盡分處，此所以有粟難食也，景公善其言而不能免於禍。信矣！知之非艱，行之惟艱。○張南軒曰：「爲政以彝倫爲先，彝倫不敘，則節目雖繁，亦無以致治矣。君君、臣臣、父父、子子，彝倫所以敘也，雖堯、舜之治亦不越乎此。貴於盡其道而已。」

片言折獄章

片言能服人，蓋由平時無片言之欺人也。子路之果由來素矣，故千乘之國不信其盟，而信子路之一言。○蔡虛齋曰：「忠信、明決，正是無宿諾意。如踐言而不欺者，忠信也；急於踐而不滯者，明決也。但忠信、明決説該得廣，而無宿諾只是其中一事。雖是其中一事，而子路明決之全體亦因可識。蓋是未曾發言，而折獄之先如此也。」

聽訟猶人章

使民無訟，不是空談。大畏民志、無情者不得盡其辭，此其的証。視由之折獄，而本末源流又有分矣。○《易》之《訟》曰：「君子以作事謀始。」蓋絶訟端於事之始，訟便無由而生。

子路問政章

無倦、以忠，純是一個至誠無息。堯、舜之兢業存心，勳華垂世，道不外此。○新安陳氏曰：「居如、居敬之居，存諸心，立其本也。行如、行簡之行，發于事，達諸用也。」

君子成人章

君子常欲以有餘者及人，小人每至以不足者忌物，故美者君子所有，而小人所無也。一成一不成，各自肖其本心。「小人反是」句，是聖人微辭，見小人胸中忌刻詆毀，形容不盡，但以反是二字包括言之耳。鹿伯順亦云：「小人作用，它把美、惡來顛倒一番，使人既便於私情，而復得托於名理，怎不去從？若容易看破，不見他曖昧陰險處。」○馮少墟曰：「成人之美便是美，故君子必成人之美；成人之惡便是惡，故君子不成人之惡。」

康子問政章

正是政之根本。要着民正，須先自正。

康子患盜章

欲即是竊。要民不竊，須先不欲。

如殺無道章

殺字太慘，失長民之本矣。民性本善，爲上者以善迪之，未有不趨於善者。要着民善，須先欲善。欲字中有作用，發於政事之間即德也，抹他用殺之心。三提子字，令他躲閃不得。三問都是責諸民，三答都要求諸己。○吴氏曰：「《書》云『表正萬邦』，上者表也，下者影也，表正則影正矣。政之義無切于此。《論語》記康子問政者二章，問患盜、使民各一章，夫子答之，皆使之反躬自治而已。蓋道理不越如是，此外更無別法也。」

何如謂達章

聞與達之辯，闇與的之分也。質直好義與色取行違，觀察慮下與居之不疑，相似也而實相反。一務實，一近名。務實者以誠造慊，近名者以僞造欺。鄉愿亂德，正恐認聞爲達，端士趨者，可不首嚴於此！○或曰：「子張問達，猶是問行之意也，以爲聞、達之行同，而不知聞、達之所以行不同。夫子因辯別是非，言如此躬行無愧者是達，如此求人有譽者是聞。使知所適從，就近

裏着己處求行耳。」

樊遲從遊章

未事而計得，攻人以自寬，不懲小忿而釀大禍，此等病古今通患。聖門近裏着己，實際作功夫莫先於此，故善其問，令他自醒，與告師意同。○陳新安曰：「自治其惡與自懲其忿，皆崇德所當爲之事，乃其目也。」

樊遲問仁章

仁、知原是合一，知自不妨於愛，使枉爲直，知正所以全其愛。夫子之言，原已包子夏之意，子夏之意却暗與聖言相合。解者言下即解，不解者一疑再疑，不知終能解否。○胡雲峰曰：「知人、愛人，是分言知、仁之用；『舉直錯諸枉，能使枉者直』，是合言知、仁之相爲用。蓋仁包義、禮、知，仁之中自有知；知藏仁、義、禮，知之中自有仁。知、仁本相爲體用，故見於舉錯之際，知、仁又自相爲體用也。」

子貢問友章

忠告、善道，此聖門友誼也。此之不能盡，遽以彼不從而止，終於交道有愧。○或曰：「忠告、善道，必不至數而見疏。數者，善道之反也。不可則止，俟其自悟，別有轉移，正所以成其忠告、善道處。」

以文會友章

文與仁非有二也。文以載仁，仁不可見，凡可見者皆文耳。非文何以取友？而取友正爲輔仁，友誠重矣哉！○或曰：「一句一氣，歸到輔仁，蓋會友正爲輔仁地也。如此説，庶於文字不泛，而所會之友亦斷無燕僻之患矣。」○此篇論仁，論知，論崇德，論君子、小人，論士，論政，論明，論友，何莫非學習中事？

四書近指卷之九終

四書近指卷之十 下論

容城孫奇逢纂

子路第十三

子路問政章

率先勤勞，意常周於民情事理之外，賢者猶可自勉。至無倦，則真實不容已處，非自强不息不能。○或曰：「請益、無倦，非抑子路，先勞外原無可益耳。無倦便是無逸作所自强不息底道理。此爲要領處，非止救勇躁之失而已。程子云：『這一點意氣，能得幾時？』須要無所喜、無所厭，只平平常常幹得去，纔是無倦。」按，此説看無倦二字甚確。

爲季氏宰章

以天下之治付之天下之人，至用天下之人，亦仍付之天下之人。總是持寬大，尚體要，我與天下俱遊於簡易之中。○蘇氏曰：「有司既立，則責有所歸。然當赦其小過，則賢才可得而舉。惟庸人與姦人無小過，張禹、胡廣、李林甫、盧杞是也。若小過不赦，則賢者避罪不暇，而此等人出矣。」○范純仁，宋哲宗宰相，凡薦引人才，必以天下公議，其人不知自純仁所舉。或曰：「爲宰相豈可不牢籠天下士，使知出于門下？」純仁曰：「但朝廷進用不失正人，何必知出

于我也！」按，此數語見純仁公爾忘私。他如婁師德薦狄仁傑入相，而仁傑不知，王曾言「執政令恩歸己，怨將誰歸」，皆可爲後世大臣舉賢者法。更可異者，漢順帝時，宦官競賣恩勢，惟大長秋良賀退厚。及詔舉武猛，賀獨無舉。帝問故，賀曰：「昔商鞅因景監見，有識知其不終。今得臣舉者，匪榮伊辱，是以不敢。」按，賀此語非獨正義自持，亦使負才抱異者審於出處之正，不至有失身之耻，賀真賢矣哉！

衛君待子章

衛事之不可爲也，夫子固知之矣。設一爲之，除正名無着手處。料理國家事，不從大綱大紀處整頓，而掇拾微末，何關緩急？由之意，謂一犯其所忌，則意迕情乖，政將不可爲。豈知大聖人旋轉之手，自有機緣，陽明所言未爲無見。即不然，亦存此一段不磨之論於千古耳。豈敢苟一時之言，以至於無所不苟哉？○或曰：「看通章，須想出正名前一層工夫。正則必不可苟，苟則不是正，全在心術隱微，反求個天理人情恰當處。衛輒拒父，總是苟且得國，總是心不正。根源一壞，縱鋪張治具，到底事事錯亂。孔子先正名，即拔本塞源之法，不如此必不可以爲政。末節『無所苟』句，雖連上文言字說，却要隱隱根心術說。心無所苟，則名正而政事舉矣。《大學》所謂誠正，孟子所謂格心，皆包括在裏面。」

樊遲學稼章

歷山、莘野兩耕夫何嘗有妨大人之事，

但未可爲遲言也，故揭禮、義、信以示之。此是何等規模，何等作用，其機全在上好。蓋君子之所治者甚精，而所至者甚大，襁負其子而至，何憂無稼圃之人而煩己請學爲？○朱子曰：「役智力於農圃，內不足以成己，外不足以治人，是濟甚事？」

誦詩三百章

誦《詩》讀《書》，所以經世致用。噓古人已陳之迹，起今日方新之緒，方是有用之學。乃有誦《詩》三百而詘於言，所謂儒生俗士，不達時務者耳。○或曰：「學必有得於心，而後有得於事。達者心通事變，不滯於章程，不膠於形迹也；專對者通義理，識時勢，不拘君命，不執成規，而能專其對應也。」

不令而行章

從好不從令，自古民情如此。故曰以身教者從，以言教者訟。至於訟，無問令之行不行、從不從，此身已危乎其危矣，令何足恃焉！

魯衛之政章

初，魯、衛之國，兄弟之國也；今，魯、衛之政，兄弟之政也。何意當日之兄弟，而遂爲今日之兄弟耶？無限歎息。○厚齋王氏曰：「家之不齊，莫甚於魯、衛，觀《詩》可見矣。衛不足言也。魯自括、戲之争，而桓、宣皆篡兄矣；自文姜之亂，而哀姜襲其跡矣；自成風事季，而敬嬴事襄仲矣。家

法不修，故曰『魯、衛之政兄弟也』。然衛多君子，魯無君子，斯焉取斯，風化猶熾也。畏清議者亦曰：『何以見魯、衛之士？』政俗雖濁，風俗不衰，與漢之東都同。」

衛公子荆章

古今通病，只是個不知足。知足則簞食瓢飲而亦樂，不知足則萬鍾千駟而不免於憂。子荆以衛之公族，獨能廉静寡營，謙冲自處，其過人也遠矣。《家語》：「季札適衛，見公子荆而悦之，與蘧瑗、史鰌並稱，曰『衛多君子，未有患也』。齊豹之亂，荆爲靈公驂乘，豹射中荆之背，公遂得免。」荆之善，亦不止居室一節。

富之教之章

由庶而富而教，是帝王聖賢厚生正德之功，作君作師之事，三代而後鮮有舉此職者。夫子素切於懷，雖未見諸行事，而偶觸于衛，聊以露其端倪，此便是期月三年的實際。通章精神，須在「庶矣哉」上想像發慨光景。○漢荀悦云：「人不畏死，不可懼以罪；人不樂生，不可勸以善。故在上者先豐民財以定其志，是謂養生。禮教榮辱以加君子，化其情也；桎梏鞭扑以加小人，化其形也。若教化之廢，推中人而墜于小人之域；教化之行，引中人而納於君子之塗。是謂章化。」按，悦此語與孔子富教之説相發明，而悦推言其弊，尤見不可不富、不可不教之意。

苟有用我章

夫子黜富强而專尚德化，當時諸侯王莫不以爲取效太遲，不知大聖人布局雖寬，而提綱甚捷。可也、有成，自審素矣。○張南軒曰：「期月而大綱立，三年而治功成。然三年之所成者，即其期月所立之規模也，充之而已矣。」

善人爲邦章

殺運之興，善教之衰也。人以爲殺是目前萬不容已之事，夫子以爲去殺是古人最有體驗之言。言下有低徊慨慕之意。○《集註》：「漢高、惠、文、景，黎民醇厚，幾致刑措。」愚謂文帝身恭儉，務德行，正可謂善人；惠帝懦弱，景帝刻薄，高帝有英雄之略，非善人之質，姑取以爲百年相繼之證。故曰：「庶乎其近之矣。」

如有王者章

教化浹洽，無一人不貫徹蒸變，此何世界乎？求之《詩》、《書》，惟文、武、成、康足當之，春秋時幾見此光景？○胡雲峰曰：「勝殘去殺者，如能去人之疾而使之不至於死者也，仁則如人元氣渾全而自無疾者也。天下無一人非天理之融徹，無一處非天理之流通，故曰仁。」

苟正其身章

從政所以正人。自「正身」始，下二句

足上意。〇或曰：「對康子『政者，正也』一節，爲正卿執政者言，故曰帥，大臣表帥也；『其身正，不令而行』一節，爲君上主政者言，故曰令，君令臣共也；此節爲家宰而同升諸公及士初試爲大夫者言，故曰從政，從柄政之大夫而後也。責有重輕，其不可不正身以正人，一也。」

冉子退朝章

冉子仕季氏而亦曰朝，僭甚矣！公朝之事曰政，私家之事曰事，冉求尚未聞此乎？何怪乎爲之附益也！〇魯政逮于大夫四世矣。康子與冉子謀者固政也，曰有政，實對也，而不知其失辭也。夫子嘗曰：「天下有道，則政不在大夫。」故一聞其言，而正其失曰其事也。

一言興邦章

知爲君難者，自不肯樂莫予違；樂莫予違者，爲不知君難故也。總之，一心亦是一事。定公之問，亦可謂有意於治矣。使其能用夫子之言，以媚己之人爲可畏，三子之徒庶乎少悛，而魯其或興也與！惜乎女樂之事，公既欲之，既不知爲君之難，桓子又助成之，是正所謂言「不善而莫之違」也。魯之衰也，獨三子之過耶？

葉公問政章

政治之得失，觀民情之向背，而可知未有近不悦、遠不來而可稱治理者。既悦且來，雖説後一層，而前一層工夫自在。所謂

以本諸身者，徵諸民耳，豈與驩虞招徠之術同日語哉！

爲莒父宰章

爲政有許多條件，許多節候。數日之程，必非一日可到，豈容欲速！事關全局，力有獨注，遠大之圖必不苟且自安，豈容見小！彼欲速、見小者，祇驩虞雜霸之術以速得滯，以小害大，此其所必然者耳。數語括盡古今治體，不止砭子夏近小之病。◯饒雙峰曰：「見小與欲速相因，裁要速成，便見得目前小小利便處，所以急要收效。若是胸中有遠大規模，自然是急不得。」

有直躬者章

以證父爲直，天理人情安在！夫子易一隱字，而曰父爲子、子爲父，則天性至情，合當如是。直心循理，直躬循迹，全在知學。◯或曰：「相隱内寓義方之調、幾諫之道在，須想見積誠感悟、父子一體、關切不能自已的意思，此便是原來直遂底本性。故曰直在其中，非耑指容隱爲直也。」

樊遲問仁章

只在平居、應事、接人之間操存此心，所謂隨時隨處體認天理是也。至于講到不可棄，只是無須臾間斷。程子謂「是徹上徹下語」，若曰小則樊遲可用，大則堯、舜不過。

子貢問士章

說個無耻，人實難堪；說個有耻，誰實無愧？不辱己，不辱君，尚矣；次之稱孝、稱弟；又次之必信、必果。皆可爲士，獨不肯輕假於從政之斗筲，其品士亦嚴矣哉！子貢起初意在從政，到底討得一噫，總之不敢謂其有耻。有耻在學者内省不疚，非論説可盡。○張氏曰：「小人，對大人說。硜硜，是拘泥見不到大處。言行内却自有孝、弟在，其人亦必非無耻，須說得有分寸。」

不得中行章

進取之人與不爲之人，皆與俗不諧，不爲世所喜。然以孔子道眼觀之，絶盡世間假冒之習，接中行之統者必是此人。○荆川唐氏曰：「謹厚與狷相似而非狷。狷者必乎己，謹厚者役于物。今人多以謹厚爲狷，亦學問不明之過也。」

南人有言章

恒德一喪，無事不爲。静言思之，其羞實甚。善夫一言，依然思見有恒之意。

和而不同章

和主循理，自無黨同；同主暱情，自乏和衷。然非道眼莫辯。○勉齋黃氏曰：「和之與同，公私而已。公則視人猶己，何不和之有？惟理是視，何同之有？私則喜狎昵，所以常同；樂忌刻，所以不和。」

鄉人皆好章

真正人品，原無皆好皆惡之理，善者好而不善者惡。既足取重於君子，又不苟同於小人，此夫子觀人之法。○麻城梅氏曰：「到底是要子貢自己着眼，勿徇人見。不然，善、不善，先憑誰分別出來？」

易事難說章

君子從天下起見，故所重在事；小人從一己起見，故所重在悦。重在事而悦自難，天下人相率而爲事，此何如世道乎！重在悦而事自難，天下人相率而爲悦，此又何如世道乎！○慶源輔氏曰：「君子持己之道甚嚴，而待人之心甚恕；小人治己之心甚寬，而責人之意甚刻。君子説人之順理，小人説人之順己。君子貴重人才，隨材器而使之，而天下無不可用之人；小人輕視人才，故求全責備，而卒無可用之人。」

泰而不驕章

泰者内省不疚，自然心廣而體胖；驕則志盈氣勝，與泰正相反。然亦有不驕而未之泰者，能制其私而涵養未到，未免有跼蹐之意。

剛毅木訥章

四者俱是天性用事。不内屈，不外馳，故近仁。正須實下求仁功夫，方與仁合。蓋欲學者不可負此近仁之質。

切切偲偲章

切切，就情意懇到言；偲偲，就教告詳勉言；怡怡，就顔色和氣可掬處言。士之涵養在平日，隨朋友兄弟而徵其篤摯中和之意，正是鑄由之行行處。○或曰：「三者固不要混施，亦不可拘泥。朋友豈無怡怡之時？兄弟豈無切偲之事？大凡義屬者，切偲之意多；恩屬者，怡怡之意多。斯可謂之士矣。」

善人教民章

《周禮》：「教士七年，謂之小成。」此云七年者，亦教民有成之時也。即戎，謂養元氣者即可以壯神氣。

以不教民章

戰固子之所慎，而戰必克。有勇知方，聖門師弟竊以自許。獨恃有此教，不敢輕棄民耳。棄之二字，可爲痛哭。○此篇論士論仁，學之首事。而中行、狂狷、善人、有恒，與我共事此學者也。共事此學，故嚴君子、小人之辯。至期月、三年、百年，必世加富加教，好禮好義，用世之懷殷矣。天德、王道，一以貫之。

憲問第十四

邦有道穀章

此夫子一字之誅也。不論有道、無道，貪禄不休，是必有苟且之術。故君子羞其用心，耻之於人大矣哉！

克伐怨欲章

世皆行克、伐、怨、欲者也，故不行爲難。然特乘流爲堤耳，制之也，而非化之也。四者不行於外矣，而仁豈遂行于心乎？○或問：「四者以爲不知其仁。及顔子問仁，却告之克己。何也？」顧涇陽曰：「己是克、伐、怨、欲之根，克、伐、怨、欲是己之枝葉。從枝葉上檢點，方且西滅東起，何時是了？從根上斬斷，一切沾染不得矣。兩下相去，正是天淵。」

士而懷居章

士須有一段超然無累之意。而曰懷居，辱士寔甚。朱子云：「自古無閉門獨坐的聖賢。」

危言危行章

行以持身，終無可變之理；言以應世，自有當孫之時。言孫者，正所以善用其危行者也。宋新法之行，程明道謂「吾黨激成之過」，正病在不能言孫耳。狄仁傑諫武氏

立三思，裴度諫敬宗幸東都，皆從容不迫，事其有濟。

德必有言章

天地間全者足以包其偏，而偏者必不能舉其全。故德與言、仁與勇，所以必有、不必有。此專恐世人假德冒仁者說。○或問：「仁與德何別？」曰：「隨所得淺深，皆可以爲德，而仁則德之全也。」

禹稷躬稼章

福善禍淫，固屬天道，然其所不應者亦多矣。适偶借古人之淑慝以著己心之賞罰，真可以發潛德之光，維失德之運。得意之言，不煩多辭。

君子不仁章

中心安焉之謂仁。故君子有不仁之時，小人無能仁之理。總見仁之難盡也。

愛能勿勞章

愛則不能不勞，勞處正是愛；忠則不能不誨，誨處正是忠。此是慈父藎臣之最篤摯處。

裨諶草創章

四子各盡所長，共濟國事，然實子產能用三子。叔向云「子產有辭，諸侯賴之」，此之謂也。歷定、獻、襄公凡五十年，得免兵

禍。

或問子産章

「彼哉」，不足言人，子産、管仲亦無容置優劣。三子在當時氣焰赫然，各有可稱。夫子都以一字概其生平，這纔是大手眼。

貧而無怨章

非孔、顔難言不怨，千古人都着一貧字考倒。難、易云者，以德性學問之淺深論，非謂人情事勢之苦樂也。

爲趙魏老章

公綽之不欲，夫子意中有此人，故《史記·世家》云：❶「孔子之所嚴事，魯則公綽，周則老子。」斯言非議公綽，意在用公綽者。

子路問成章

聖人陶鑄人群，其融液處全在文之以禮樂。蓋春秋猶有周之餘教，皆以禮樂相先。故若冉求、臧武四人，知、廉、勇、藝，各有偏倚駁雜處，到得文以禮樂的時候，亦可以爲成人。若字貫下數句，亦字緊承若字，非拘拘取其長而兼之合之也。思義、授命、久要不忘，亦因今之士習全然少此一段風骨，故曰「亦可以爲成人」。不暇論涵養，而亟取人之根基，蓋爲有基，方可言受采耳。

❶ 「世家」，所引實出《仲尼弟子列傳》。

○馮少墟曰：「見利思義，必平日講一介不苟之學；見危授命，必平日講朝聞夕死之學。不然，利至然後斟酌道義，危至然後商量生死，則不及矣。」

公叔文子章

不言、不笑、不取，怪癖不情，難令人信。時言、樂笑、義取，從容中道，更令人疑。信乎、豈其然乎，辭意婉曲，就中可想見文子之人。○饒雙峰曰：「廉靜是氣質，好時樂義是義理，自學問中發出底。賈所稱，非仁熟義精者不能。」

以防求後章

以防二字是書法，作《春秋》手段。○尹和靖曰：「據邑以請立，非要君而何？不知義者，將以武仲之存先祀爲賢，故夫子正之。」

晉文公譎章

權以濟事曰譎。晉文取威定霸，多用此術。桓公初定霸業，緣人心尚思王者，故多以仁義二字感動他。桓非文之列也，因文而有桓之思。○存疑云：譎、正俱就行事言，若心術，皆不得爲正。

殺公子糾章

子路責仲不死，夫子不論其死，但舉九合之功以稱其仁，明不死之無害。程子云：「桓公兄而子糾弟，襄公死則桓公當

立。此以《春秋》知之。」○金仁山云：「桓公自莒先入，靖國人，葬襄公，正位君齊矣。糾何爲者耶？而管、召方輔之，用師伐國，是以亡公子而抗齊君耳。前無正君討賊之義，後有抗君争國之非，則是仲之輔糾爲不義，罪已可殺。桓公不殺而用之，則安得而讎桓乎？此夫子所以不責其死也。」

管仲非仁章

子貢責仲又相，夫子亦不論其相之是與否，但舉一匡之功，以仁其賜。見仲爲天下所不可少之人，不可徒死也。看到關係處，真覺匹夫匹婦之諒爲小。○張南軒曰：「只爲子路疑其未仁，子貢疑其非仁，故舉其功以告之。若二子問管仲仁乎，則所以告之者異矣。」

公叔文子章

春秋之時，卿大夫各私其才，以藩其身。文子能出其事我者，與之共事君，絶無嫌忌，心事何等光明！真無愧於文之謚耳。

子言衛靈章

三子者皆是短中取長，用當其才，即無道而不喪。才之關於用也，亦重矣哉！

其言不怍章

不怍之心，便是不爲之心，到爲時始知其難後矣。

陳恒弑君章

夫子初告時，冀魯君憤發以成討賊之事，此天地之大義也。誠爲義，亦必用力而後能濟，則力皆義耳。後世儒者但言義便不要力，但言力便説非義，豈知聖人以義用其力、以力成其義乎？告夫三子，只此一言，聖人亦無如之何矣。「大夫之後，不敢不告」，一自言，一對三子言，無限感憤。〇或曰：「只陳恒弑其君五字，大義凛然，《春秋》之不及書者書矣。雖不及書之《春秋》二百四十年，獲麟之後特筆于《論語》二十篇。所謂以天子之事懼天下萬世之臣子者，自此畢矣。甚矣，沐浴而朝之義大也！」

勿欺而犯章

事君之道，雖曰有犯無隱，然不能取上之信，未免以爲謗己，故須勿欺而後可犯。勿欺者，學問經濟兼至，非區區樸忠謂之能勿欺也。

君子上達章

上、下無盡境，君子、小人皆非一日而至。君子日長進一日，初亦爲難而試勉之，久之而所勉者安以爲常；小人日沉淪一日，初亦疑而嘗試之，久而所嘗者恬不爲怪。兩人各有樂處，故各不能自已。要之，只從一念上起分別頭路，只在戒懼慎獨。

古之學者章

爲己者求慊於己，即有時爲人，總是爲己；爲人者求知於人，即有時爲己，總是爲人。程註成物、喪己宜味。

伯玉使人章

欲寡其過而未能，何其言之婉而盡也！夫子嘗思學《易》寡過，其言正合。使乎，寧直傳主人之心也。○按，伯玉居衛，治亂殊遭，邪正雜進，求寡過元不易。使者實見得他心中負疚、不敢即安之意，非故爲卑約之辭也。○鄱陽朱氏曰：「此章稱美下僚能知君子之心，則此使亦非僕隸之謂。觀子華爲夫子使齊可見。」

思不出位章

位外之思，明知無益，姑行意其中以寄樂，究遂不能自主而放蕩無所歸攝。有位以止之，庶不以侵成曠，而天下之理得。不出是用力處。

耻言過行章

説着耻只是有餘，説着過只是不足，此可想見君子之心。

君子道者章

君子是合仁、知、勇爲一身者也。蓋三者非可塗飾假借以欺人，必實試之憂、懼、

惑的境界，却能不憂、不懼、不惑，方露出仁、知、勇本體，方見三者之難。自道，言夫子道君子適以自道耳。子貢智足以知聖人。

子貢方人章

真實學者，自治不暇，奚暇及人？多一分及人之意，便疏一分自治之功。子于賜也，自不肯輕假。

不患不知章

我不能而人何知，用患者，殊不可解，故屢言以醒之。

不億不信章

逆詐、億、不信，只是個不誠。誠矣，而未有不明者。不逆億而先覺，斯爲誠明之君子。〇馮氏曰：「逆、億如人在室外而料室中之虚實，先覺如明鏡照物而物無遁形。此非格物致知、洞然明知者不能也。」

微生畝謂章

避世之人與用世之人，自是冰炭不同。故畝以子爲佞，子以畝爲固，亦各言其志也矣。然佞則非敢，而固則疾之，仍欲轉無用耳。

驥不稱力章

世人稱驥在力，夫子獨曰在德，意中言外，隱躍可思。〇饒氏曰：「驥者良馬之稱。馬中之驥，如人中之君子。驥非無力，然其所以得驥之名者，以德不以力。君子非無才，然其所以得君子之名者，以德不以才。」

以德報怨章

君子重德，施所以存厚也。然非爲以德而施之怨己者。如以施之于怨己，當何以施之於德己乎？着以意見，違其天則，固知或人之言不可訓也。然聖人終不使人忘怨而没其報復之名者，亦以見君父之讎有不得不報者，而伸夫忠臣孝子之心耳。

莫我知也章

夫子一生只是下學，上達在下學內，誰其知之？不怨不尤，無所慍於不知也，不以不知爲可慍，故不以人知爲可樂。此處修証，直與天命流行，門下士各具一體，誰非知音？然未見全體，難言知我。知我其天，自己寫照。〇姚江王子曰：「夫耳可得聞，目可得見，口可得言，心可得思，皆下學也。目不可得見，耳不可得聞，口不可得言，心不可得思，即上達也。如木之栽培灌溉爲下學，至於日夜所息、條達暢茂，乃是上達，人安得預其力哉！故凡可用功、可告語者，皆下學，上達只在下學裏。」

公伯寮愬章

聖人不能免人之謗己也，但其所以處謗之道，自有超然於利害得失之外者。此是不怨天、不尤人實地。〇孔子爲政於魯，墮季氏私邑者，子路也。寮之愬，即假以沮孔子。故子不爲子路計，而直曰：道之興、廢，命也。

賢者避世章

舉世知趨，誰解此辟者？四辟者所遇不同，皆有冥鴻高蹈之意。〇黃勉齋曰：「出處之義，自非一端，隨所遇之時而酌所處之宜，可也。衛靈公顧蜚雁則辟色矣，問陳則辟言矣，豈夫子於此爲劣乎？此所以

不可優劣言也。」

作者七人章

作至七人，世道可知。辭與上下相聯。〇或曰：「『作者』一句，本在逸民章『身中清，廢中權』之下，『我則異於是』之上。既明是子曰，總斷之文，又合七人現在之數。聖人書法當如此。」

宿於石門章

不可而爲，不忍忘天下也，道着聖人心事。

擊磬於衛章

聞磬聲而知其有心，荷蕢亦非常人也。但蕢之意在世莫我知，便當已矣，初亦非全然無意。子之意在果於忘世亦何難乎，到底仍是有心。

書云高宗章

喪必三年，自天子達於庶人，古今通義。不意有所謂以日易月者，聖門論古人，總是維名教。

則民易使章

民之難使，爲其亂使也。好禮之君必以禮使民，故民應之惟謹。

修己以敬章

只一修己以敬，其事便了。明德在民上明，修己在人與百姓上修。人與百姓有未安，便是己之昏昧放逸處。堯、舜猶病，病非病人安之未盡，實病己敬之未至耳。

原壤夷俟章

是爲賊者，謂生平無善可稱，盜此形骸，有害於世。○鄭舜舉曰：「聖人之接物，各稱其情。惡之而遜其辭，外之也，遇陽貨是也；惡之而斥其罪，親之也，遇原壤是也。」

闕黨童子章

洒掃、應對、進退之事，所以折其傲與惰之念也。童子居位、並行、欲速成，病正犯此。將命之意，其在斯乎！○此篇論耻，論仁，論士，論言行，論貧富，論患，論思，論謗訕，論德怨，論忠孝、亂賊，評古今人成敗得失，以及隱士、逸民、先覺、故人、童子，無一非學中事，無一非學中人。下學上達，知我其天，乃孔聖人歸宿處。

四書近指卷之十終

四書近指卷之十一 下論

容城孫奇逢纂

衛靈公第十五

靈公問陳章

文事武備，相資爲用，此正不足難夫子。而曰未學，嘗聞，見軍旅非所以爲訓，而禮讓乃所以爲國也。子路慍見，仍是其言不讓之意。豈知道與德雖世之通術，君子不可必也；廉與貞乃世之窮術，君子所可固也。○薛方山曰：「子路衣敝不耻，浮海喜從，豈以絶糧而愠見哉？蓋疑君子之道四達不悖，而窮塞如此，豈亦在我者有未盡乎？正與不悦南子之見，公山、佛肸之往相類。」○蘇潁濱曰：「孔知其必不用也，故明日遂行。使誠用之，雖及軍旅之事可也。」

多學而識章

萬事萬物，流分派别，其本源則合，從其本以通，舉一而可盡也。曾子之外，子貢潁悟，可與語此，故問以發之，又因疑而決之，有多少爐錘在。○何氏晏曰：「善有元，事有會，天下殊塗而同歸，百慮而一致，知其元則衆善舉矣。故不待多學而亦知之。」

知德者鮮章

知德即聞道也，所以鮮矣。人不知德，如何了却一生事？○饒雙峰曰：「既知得這裏面滋味，則外面利害自不足以奪之。孟子曰『飽乎仁義』，所以不願人之膏粱之味也。子路未能實有是德於己，所以絶糧便慍見。」

無爲而治章

善爲天下者，己不尸其功，舜之事有爲之者矣。所謂無爲，謂其與物自然不見有作爲之勞。事事而親之，神明所以衰也。○西川尤氏曰：「無爲而治，行所無事也。恭己，即篤恭兢業，不敢作聰明意，恭之至也。」

子張問行章

人豈無偶然敬信之時，而亦有不行者，敬信不足之故也。參前、倚衡，只是念念不忘，而有以形於心目之間，夫然後行。見不如此，便不可行耳。○潛室陳氏曰：「參前、倚衡，不是有箇外來物事，便是忠信、篤敬，坐立所見，要常目在之耳。此是學者存誠工夫，令自家實有這箇道理鎮在眼前，不相離去。」

直哉史魚章

二子仕衛，皆扶亂之臣。直哉，嘉其不奪之志；君子哉，見其憂世之心。能見長

于無道如此，其不詘於有道可知。伯玉依違四君，非不能卷懷者，故曰可。○或曰：「伯玉出處近道，固稱君子；而史魚直節不回，自是社稷之臣。當時二子所處，分義各有當然。大抵在史魚不得不盡其直，而在伯玉進退可以自全。以爲史魚未盡君子之道者，非也。」

不與之言章

天地間有人己兩得之道，不失人，不失言是已。與言之人，人也；與人之言，我也。人有可與言者，豈容覿面成違；人之不可與言者，亦不容强聒求入。覿面成違，則失人；强聒求入，則失言。人、言兩失，咎皆緣不智，智則知人之可否，自能妙用其言，故不失人，亦不失言，人己兩得之矣。

夫子嘗曰「不知言，無以知人」，此其得力在知言；今曰「不失人，亦不失言」，此其得力在知人。是夫子覺世、陶人大作用、大學術。日與及門暨當世諸侯、大夫論政，論仁，論行，論孝，問同而答異，真化工肖物。此千古不失人、不失言榜樣也。○勉齋黃氏曰：「不與之言，不知其可與言也；與之言，不知其不可與言也。故惟知者不失人，亦不失言。」

志士仁人章

害仁者固不足言士、言人，成仁者亦非爲俠、爲諒也，只遂其心之所安而已。寧死不忍去仁，纔是造次顛沛必於是。○問：「殺身成仁與舍生取義何別？」新安陳氏曰：「仁、義一理耳。仁以心之全德言，義

以身之大節言，成仁包得取義，取義即所以成仁。孔子就本心安適處言，故曰成仁；孟子就切身斷制處言，故曰取義。其爲成就一箇是，則一而已。所以程子於此謂『實見得生不重於義』，可見仁與義一理也。」

子貢問仁章

仁、賢自有益於人，然非其人不能領受仁、賢之益。事之，友之，有多少視傚收斂在。

行夏之時章

「行夏」四句各舉一件，都是人所易忽處。至其致治之源，夫子與回籌之素矣。鄭聲、佞人，又是令人極受用，而典謨訓誡，保治之微旨正在於此。非夫子與回，惡能斟酌先王之禮，立萬世常行之道乎？○朱子曰：「顔子之問有二：一問仁，一問爲邦。須從克己復禮上來，方可及爲邦之事。」○或曰：「問『爲邦』，問『大道之行，天下爲公』之道統、治統也。夫子告之云云，不數語而聖帝明王、禮樂刑政無不具備。蓋夫子祖述堯、舜而兼舉禹、湯，憲章文、武而兼舉周公。此其事也，非專爲顔淵言也，亦以見夫子舍治統無道統也。」

人無遠慮章

遠慮，謂人之精神無一處不到，無一息可懈，所謂慮而後能得者也。無遠慮，有近憂，一定之理。○覺山洪氏曰：「遠慮即近功，只在目前爲所當爲。遠莫遠於道德，近

莫近於利欲。」○或曰：「夫子此言該乎《易》理。夫子象《易》，謂『君子思不出其位』。天下何思何慮？則『憧憧往來，朋從爾思』，非君子所貴也。所言遠慮者，蓋作事謀始、永終知敝、乾乾因時而惕之意也。」

未見好德章

已矣乎三字，無限慨想，總是思見之意。

文仲竊位章

魯君不用，季氏不用，而獨罪文仲者，謂文仲爲文也。文子與僎同升，文仲不與惠共立，一假一真，皆是夫子道眼看破。竊位二字傳神。

薄責於人章

責人所以寬己，自厚便不暇責人。○朱子曰：「厚是自責得重，責了又責，積而不已之意。呂伯恭性褊急，只因病中讀《論語》，至『躬自厚而薄責於人』，遂一向如此寬厚和易。此可爲變化氣質之法。」

不曰如何章

兩箇如之何，便是處事之要，便是入德之門。○芑山張氏曰：「須知此是予知予聖一輩人，不是輕率妄行。『不曰「如之何如之何」』，總是他不虚衷咨詢、剛愎自用處。」

群居終日章

此等朋友甚多。不蹈此轍，便是良友。難矣哉，危之也。〇或問：「慧固明智之稱。」朱子曰：「小慧則不本於義理，而發于計較，利欲之私耳。」

義以爲質章

義、禮、孫、信，合並於君子之一身，而更無其跡，這便是時中之聖。〇貞復楊氏曰：「此君子就養成的説。學至於君子，資深逢原，如萬斛之泉隨地而出，或淵或流，隨在得名，水何心哉！　義、禮、孫、信，自傍人觀之，有是四者之名耳。君子非有心也，一心以應事，而發皆中節矣。末句是贊辭。」

病無能焉章

知，謂知所能也。無能何病？人不知，正是爲己之學。

没世不稱章

君子去仁，惡乎成名？没世不稱，則其人可知。古人原不分名、實爲二事。程子云：「疾没世而名不稱，謂無善可稱耳，非徇名也。」〇月峰孫氏曰：「思及没世而名不稱，則及今爲之而不令湮滅無聞者，自不容不汲汲矣。要發君子所以疾之之意。」❶

❶「之」，原作「人」，據四庫本改。

君子求己章

一求己，便無暇求人，人何與己事？疾没世而名不稱，亦是求己。小人色取飾躬，總是求人。○葛屺瞻曰：「求者，有所不足而乞以益之也。君子看得自己無所不有，道德固自性具，事業亦非外邀，自己取用不盡，故只求己。小人看得自己一毫没有，富貴在人予奪，聲名在人齒頰，不靠人便無託足處，故只求人。同一求而在己、在人，人品爲之迴别。」

矜而不争章

矜以自持易，至絶物而不争，乃所以善其矜；群以處衆易，至徇人而不黨，乃所以善其群。此見君子正直和平之德，持身持世之則。

不以言舉章

王辰玉以「公於聽言」一句爲主，亦活。愚謂用人必察其實，聽言不繫於私，更穩。

一言終身章

「恕」之一字，人看的極平常。聖人之道，却不外是人人可能，而人人不能。○問：「言恕必兼言忠，如何此只言恕？」朱子曰：「不得忠時不成恕；獨説恕時，忠在裏面了。」問：「終身行之，其恕乎？絜矩之道，是恕之端否？」曰：「絜矩正是恕。」

吾之於人章

止此是非耳。公行之，爲賞罰，爲好惡；私行之，爲毁譽。彼毁譽人者，以爲亦足亂人之是非。不知三代之直道尚在民心，孔子作《春秋》，正是以直道扶人心，而欲登斯世於三代。〇三代之所以直道而行，當就上邊人説，言斯民也，三代所嘗以直道賞罰而是非之者也。今公道猶存，人心不泯，豈容以毁譽而加之哉。如此説方是。

及史闕文章

史闕文、馬借人，亦細事耳，而猶及見。今亡已夫，❶何慨歎之無窮也！試想闕之之時，不欲有一字惘人於地下，正是無毁譽處。按，史學自《春秋》而外，非佞則謗，卒莫有得其正者，此孔子所以歎也。史闕文，猶不挾己見以自是；馬借人，猶不挾己有以自私。總是一厚。〇芑山曰：「二者關係國史疑信、風俗厚薄，正人心世道之大者，不可謂之細故。」

巧言亂德章

立德、立謀，是人生第一緊要。而德之不立，巧言亂之；謀之不立，小不忍亂之。史册中影樣不可枚舉。

---

❶「亡」，原無，據四庫本補。

衆惡必察章

流俗難抵，正爲其衆。必察者，非必與衆相反，但不隨衆爲好惡，失却好之、惡之之實耳。此《春秋》特筆之意。

人能弘道章

人能弘一分，道遂弘一分。知愚、賢不肖，無人不可與弘道。而合千古聖賢，却弘此道不盡。此即待其人而後行意。

過而不改章

改過之門，即作聖之路。無奈人之不改何也！不改勢必至於文矣。

吾嘗終日章

思豈無益？謂思而不學，則無益耳。思以理言，學以事言，從事上學求合理，知至而行亦至。故不貴於徒思也。

君子謀道章

君子，憂道之人也。憂道自謀道，謀是作何事？憂是存何心？別念自入不來。謀食、憂貧者，原無此事、無此心耳。○蔡虛齋曰：「憂道是本其所以謀道之心也，憂還在謀先。」

知及仁守章

吴因之云「聖人於知及者，責以仁守之全功」一句，盡之矣。莊涖、動禮，皆仁所散見，不容疎略。之字指此理，合知、仁、莊、禮而一之者也。流貫於内外動静之間，俱就作用上見本體。○問：「此是要本末工夫兼備否？」朱子曰：「固是，但須先有知及、仁守做箇根本，方好去檢點，其餘便無處無事不善。若根本不立，又有何可點檢處？」

不可小知章

小人不能以器識包人，受窮於大；君子不能以微細入人，知窮於小。知發乎外，自小；受藏於中，自大。君子、小人皆有可、不可，方能盡君子之長，不棄小人之用。蘇雲卿謂張德遠長於知君子，而不長於知小人，終非經世大手。

民之於仁章

人賴水火以生，復有蹈水火而死者，是水火於民利害兩行。而民之於仁有利無害，故曰甚於水火，此語最醒。○陳潛室曰：「學者患不蹈仁。蹈仁則心無計較之私，若義所當死而死，雖比干不害爲正命。」

當仁不讓章

一當此擔，便無人可推諉，無時可謝責。顔子當之，請事斯語；曾子當之，任重

道遠。未嘗以是讓夫子也。程子謂：「不可將第一等事讓他人，便是當仁之旨。」

貞而不諒章

諒似於貞，而貞自不諒。貞者信理，諒者憑意，此中正天淵耳。○馮厚齋曰：「歷萬變而不失其正者，貞也，諒則固守而不知變者也。故曰『貞者，事之幹也』，豈若匹夫匹婦之爲諒也！」

敬事後食章

爲人臣者，但知盡其職分而已，禄非所計也。後食，謂始終只一敬事，孳孳求無愧，事君而後即安。仲山甫之夙夜匪懈、武侯之鞠躬盡瘁是已。

有教無類章

分門別類，豈聖人立教之心？教人遷善改過，一有類，便非不倦之誨。○虚齋曰：「無類，自教者立心言。所謂『不當復論其類之惡也』，正是無所擇意。未説到人復於善處，只是人皆可復於善耳。」

不相爲謀章

夫子之道，内聖外王、修己治人之道也。上可與堯、舜、文、武、周公謀，下可與顔、曾、由、賜、思、孟謀。若向異己者，如何謀的着底事。○或曰：「不同，謂道術不同也，如尚同尚異、貴先貴後之類。若善惡邪正之不相謀，又何須説得擇人而謀。意在

言外。」

辭達而已章

辭果達意，不已何爲？然非深於理者，亦未易言達也。如其不達，言辭雖工，將焉用之？夫子不是要人止，只是要人達。

相師之道章

誰知師冕一見，有許大道理在，真是化工肖物。〇或曰：「隨在詔告，乃夫子不知其然而然者。固相師之道，道字只承上文『與師言之道與』道字說。子張問得驚疑，夫子應得甚平易，猶曰道理固是如此。此所謂『從心所欲，不踰矩』也。」〇論仁，論義，論德，與前篇同者自無二意。至論君子，亦多見矣。此篇凡十，總之君子爲學習中人，遠取諸物，近取諸身，無一非學習之事。下倣此。

季氏第十六

季氏將伐章

季氏將伐顓臾，是征伐自大夫出矣。顓臾乃周天子所建之國，季氏伐之，只是欲心太侈，患寡患貧之念爲之也。❶本不貧，因患見爲貧；本不寡，因患見爲寡。無魯

❶「患貧」，原倒，據四庫本改。

無先王，凡可以紓貧寡之患，奚暇顧也！不知國家之禍，莫大於傾。然不生於貧寡，而生於不安，其原起於不均。均則嫌疑不生而和，和則國家可世守而安矣。均、安中着一和字最妙，此聖人經濟也。由、求雖在政事之科，尚未了達此等經濟。蕭牆之內，因其爲子孫憂而及之，不謂果有哀公之謀。「至誠之道，可以前知」，信然。○季氏强僭，夫子每以責由、求，蓋既事其事，則宜匡之於義，不能，宜奉身而退，可也。由、求畢竟輸閔子一籌。○齊氏曰：「孔子之爲司寇也，使仲由墮費，而求乃謀伐顓臾以益費。是孔子弱三家以强公室，而求反之。故孔子惟深責冉求，以爲非由本意也。」○馮厚齋曰：「上篇首衛靈公，以識諸侯之失；此篇首季氏，以識大夫之失；下篇首陽貨，以識陪臣之失也。此篇季氏而後，即記禮樂征伐、禄去公室之語，乃記者以爲篇次之意。」

天下有道章

秩序命討，奉之於天，而天子不得以己私參焉，此所謂有道也。只一個不自天子出，天下之無道可知。遞及大夫，遞及陪臣，逆理愈甚，失之愈遠，自不待言。○當時列國之政，齊則田氏，晉則六卿，魯則三家，能免庶人之議乎！○或曰：「始之以有道，終之以有道，亦足見夫子寓意之深。當時政在大夫，若三桓、六卿、七穆之專，正世道之一變。故夫子不能無有道之思。然自以匹夫，筆削二百四十二年之事，非議政也，欲反其在大夫者歸之於天子也。故曰：『《春秋》，天子之事也。』」

禄去公室章

承前章「自大夫出」而言。三桓專公室之禄，竊魯國之政，其意正爲後世子孫計久遠。豈知其凌上者無以令下，微即兆於强之日矣。○或曰：「定公五年，陽貨已囚桓子。本文故夫二字，當作已然看，正就事感歎語，非推未然也。」

益者三友章

益者三，令人難近；損者三，令人易親。不益便損，全在友之者從善、改不善。「三人行，必有師」，就損取益，學問更有得力處。

益者三樂章

從來會受享人，只是於損者之樂占盡勝場，以爲奇福。豈知樂有損益，益者之樂在彼不在此。節禮樂，全在日用間應事接物上討求箇心安理順，此便是孔、顔樂處也。人善樂道，賢友樂多。非孔門亦無此風味。○張南軒曰：「損益之原，存乎敬肆而已。」

侍於君子章

言不可不慎也，况侍長者之側乎！三愆莫作小失，由平時不能治心，故臨幾不能觀色。

君子三戒章

血氣用事，只是不能持志。能持志，則自少而壯，自壯而老，俱不聽盛衰於血氣，而血氣皆爲志之用矣，三件不論老少，夫子特隨時指其甚者耳。○嘉善陳氏曰：「色、氣、貪，盡人之疾矣。君子有三戒，常在事前；凡民有三悔，常在事後。」

君子三畏章

天命之謂性，是人生本來面目。非戒懼君子，如何能識認？大人聖言，是能體此天命者也。小人原不知有箇天命在，故肆焉無所忌憚。○張氏曰：「君子、小人分途，只在敬、肆兩字，道心、人心俱於此見。三畏便是精一、執中本領，莫草草看過。」

生而知之章

資質雖不一，所需於學則一。困而知與生而知，何上何下也？困而不學，無復知之望，斯爲下矣。全爲困而不學者立論。○饒雙峰曰：「以氣質言之，只有三等。若『民斯爲下』，則全是人事不盡。蓋困是窮而不通之意，四面都窒塞行不去了，却憤悱奮發，轉來爲學，如此尚可勉進於中以上；若又困而不學，則打入下等去，更無可出時矣。此聖人勉人務學處。」

君子九思章

思有千端，理歸一路。九思皆思誠者

之事，我輩逐一默省，那一件可以不思？○黄勉齋曰：「九思固各專其一，然隨其所當思而思焉，則非泛然而無統矣。❶苟能以敬義爲主，戒懼慎獨，❷而無頃刻之失，然後爲能隨其所當思而思矣。」

見善不及章

如不及、如探湯，好惡甚嚴。潔身之士求志達道，是通天下爲一身，天德、王道合而一之者也。惟我與爾有是夫，此外原不敢多許。○或曰：「春秋時不惟無伊尹、太公，即有之，亦安得有湯、武？孔子一生轍環，老於洙泗，故曰求志、達道二者合一。未見其人，自是實話，非聖人一時懸空揣度語。」

有馬千駟章

不稱千駟，而稱餓夫。甚矣，富不可求而貧不可去也！夫子論貧富，不一而足。我簞瓢蔬水，結有同心，所謂貧即是道耳。我輩須思量民何以到今稱餓夫也，方不枉受此貧。○或曰：「此《春秋》所爲，榮義不榮勢也。」愚嘗謂天下之亂，災凶盗賊爲小，而賢不肖混淆爲大。使人知千駟不足榮，餓夫有足取，則必競善懲惡，而天下治矣。惟此義不明，臣弑君，子弑父，無所不至。孔子語所以遏求利者之心，而作好修之氣也。而世猶有棄義若屣、趨富如飴者，亦惑矣。

❶「非」，原作「慎」，據四庫本改。
❷「慎」，原作「非」，據四庫本改。

子有異聞章

他人以爲道有異，聖人原無所容其異也；他人見爲子可私，聖人原無所容其私也。《詩》、《禮》之訓，伯魚與諸弟子孰不聞？此外求異，私心也，遂以爲遠其子，亦私心也。陳亢到底未得分曉。○或曰：「聖人教人，所以爲道也。子可受，傳之子，而不爲私；子不可受，傳之人，而不爲恝。堯禪舜，舜授禹，與孔子之傳顏、曾一也。伯魚上不及顏、曾，下不至爲朱、均，過庭之訓，初無所容其厚薄者。亢始疑其有私授，既指爲遠其子，兩失之矣。」

邦君之妻章

兩個君夫人，正以君原稱之曰夫人也。君既正名於其上，自然邦人之公論協於下，全是正名重嫡之意。○京山郝氏曰：「稱諸異邦，亦謂邦人稱之也，如大夫、士出使他邦致辭之類，非夫人自稱也。夫人無越國，亦無有自稱爲君者。《曲禮》襲用此文，謂夫人自稱於諸侯曰寡小君，誤也。」此説足正從來傳註之誤。○祿去公室，政在大夫，由、求不能以義匡季氏，亦是其學術不明。三樂、三戒、三畏等章，皆學習中事。邦君之妻章，正名重嫡，風教始於閨門，正作《春秋》意也，所關學術甚大。

四書近指卷之十一終

四書近指卷之十二 下論

容城孫奇逢纂

陽貨第十七

陽貨欲見章

奸人欲見聖人，亦只得尋箇題目，故未見時與相遇時皆竊禮以爲辭。夫子第因物付物，就題還題而已，亦何容着意於其間哉！有道之言婉而正，此聖人待小人之道。〇或曰：「拜陽貨，亦是不終絕他，要他爲善。大概小人多於君子，若以爲小人而終絕之，便失含弘之意，且將盡天下而讐君子，又安得化不善而善乎？古之聖王所以能化凶頑爲善良、革仇敵爲臣民者，皆由於不絕耳。此又夫子拜陽貨意也。《易》之《睽》曰『見惡人，無咎』，其此之謂乎！」

性相近也章

天命之謂性，性出於天，豈有不相近者哉？但習能移性，日習則日遠。堯、舜、桀、蹠，皆習爲之也，孟子所謂倍蓰無算、不能盡才者也。若論其初，則性只有一善耳，恁是相遠而近者猶在。

上知下愚章

智習而上，愚習而下，是各就造極處而

疑性之有善有不善，見爲不移耳。不移還是他自不肯移，非不可移也。若不可移，便非人性皆善。○王陽明曰：「夫子說性相近，即孟子說性善，不可專在氣質上說。若說氣質，則剛與柔對，如何相近得？惟性善則同耳。」○相近言性，而不移不言性，夫子初未嘗指氣質爲性也。

子之武城章

唐、虞、三代之治，偶露靈於武城，故喜極而戲。其所治之小，然其心恨不即敷唐、虞、三代之治於天下，故揭其言之是，而曰前言戲之耳。始終皆喜極之辭。○熊勿軒曰：「子游宰武城，事凡兩見。一以人才爲重，一以道化爲先，皆見其知本。」

公山弗擾章

用世熱腸，一觸即動，其心可以對天地鬼神，而未可一一爲及門弟子道也。子路之言誠是。即不言，子亦不往。吾其爲東周乎，情之所寄耳。以文、武之法度整攝名分，有多少經理在。

子張問仁章

天下原與我不隔，己私隔之也。能行五者於天下，只是着力做功夫，克去己私而已。不侮、得衆、人任、有功、足使，便是天下歸仁。○或曰：「能行五者於天下，人各得其心，盛德大業悉備於此，故曰仁。『恭則不侮』等句，非效也，言必至此而後無虧

欠，皆能行盡頭處。古之聖賢所講求者，皆帝王將相之具，其見於六經與平居師弟子之間，多此類。」

佛肸召子章

士君子處世，磨、涅之來必多。磨之即磷，涅之即緇者，必其堅與白有未足者也。不善而入，無益於人，有損於己。子路述所聞以相質，夫子亦不能不謂然。但道無轍迹，惟人領略。狄梁公反周爲唐，惟梁公能做夫子事，亦惟夫子做之，未可爲他人輕借口也。

六言六蔽章

六言皆德也。既好之，一似無蔽，不知一不務學，則六者俱不免於蔽。蓋未學以前，六言未嘗實有諸己，故不曰德而曰言也。好學者只於人倫物理之間討求天理的真境界，一學既透，六蔽自除。夫子自許好學者以此，每以之勉及門士亦如此。○覺齋蔡氏曰：「此皆不明理而惑於所似故也。格物以致其知，則其蔽徹矣。」

何莫學詩章

無人不治經，誰稱能治經者？興、觀、群、怨、事父、事君、多識，《詩》的實用如此。學者深加體會，實受其益，方算學《詩》。

子謂伯魚章

爲字是於實境上體認實理，以己之神，

想見文王之神於修齊之間。○大程子曰：二《南》人倫之本，王化之基。苟不爲之，則無所自入。故『猶正墻面而立』，是裁出門便不知，便錯了。」

禮云禮云章

禮樂無處無之。玉帛何嘗非禮，然不可執玉帛以爲禮；鐘鼓何嘗非樂，然不可執鐘鼓以爲樂。人而不仁，如禮何？如樂何？

色厲内荏章

此等小人，不敢明肆其惡，外飾矜莊之貌，中懷疑懼之心，曖昧特甚。譬之穿窬，足爲傳神。○或曰：「《易·泰卦》以内健外順爲君子之道，《否卦》以内柔外剛爲小人之道。此則厲者外爲剛之容，荏者内蘊柔之惡者也。」

鄉原德賊章

竊德之似以欺世，故曰賊。色厲者曰盜，似德者曰賊，皆小人而有深心者也，非道眼不能照其奸。史册中被兩賊竊高名者不少。

道聽塗説章

中無所得，强以聒人，彼豈不儼然自負爲德？不知正德之所棄也。德之棄較德之賊雖減等，然耳目之學，自誤誤人，所關亦非細故。

患得患失章

鄙夫只患失一念，百無顧忌，不至於喪邦不止。史册中此輩甚多。禍不在賊德、棄德，而只至於喪邦，又另是一般小人。◯或曰：「『無所不至』句，見鄙夫許多欺君誤國情態，語言形容不盡處。」

古有三疾章

古之三疾，皆孤行一意，以偏鋒見長。今也托名古疾，以文飾其不肖之心，適足以見短。今古之不相及，一疾也且然，可勝感慨。

惡紫奪朱章

炫目者可惡，適耳者可惡，至逞口而悦人心志者更可惡也。蓋天下之理，邪正原不容並立。而恒人之情，邪正易至於倒持。所賴以辨聲色之正而防利口之禍者，❶一惡之力也。此如《詩》之比體，宜重末句。

子欲無言章

忽然而欲無言也，蓋謂以言求者終不得其會歸之地。四時行，百物生，天何用言？夫子無行不與，宛然一天而已。❷知

❶「防」，原作「妨」，據四庫本改。
❷「宛」，原作「婉」，據四庫本改。

天者，夫子；知夫子者，其天。他人便說此話不得。

孺悲欲見章

絕之中帶教，總是誨人不倦之心。

宰我問喪章

三年之喪，念父母罔極之愛，而食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，此仁人孝子之心，正禮之所以不壞，而樂之所以不崩。予列言語之科，乃以此爲解，而曰期可已矣，又於食稻衣錦而安之，予何至茫昧如此！愚嘗想予之意，蓋目覩居喪者之不中禮也，與其食稻衣錦於期之內，竊讀禮之名而亡禮之實，何如真實行之，即期可已矣。或有激於中，故疑而相質，未可知也。夫子爲千萬世名教之主，故始終以大義責之，使反求而自得其本心。○蔡氏清曰：「孔子三條話，一節深一節。第二條見得心不安，故不食稻衣錦；第三條見得以其有三年之愛，故不得安於食稻衣錦，以見喪之所以必三年而不容已也。孔子此三條，始終只是要喚醒宰我，使自得其本心。絕之雖甚，責之雖嚴，而此意終有不能自已者，所以爲聖人也。孟子所謂『亦教之以孝弟而已』者，亦此意。」

飽食終日章

無所用其心者，心則放矣。難矣哉，無限歎惜。博弈，借言心之當用認真，猶賢則失之矣。○或問：「伊川嘗教人靜坐。若

無所用心，只靜坐，可否？」饒氏魯曰：「靜坐時須主敬，即是心有所用。若不主敬，亦靜坐不得。心是活物，若無所用，則放僻邪侈，無不爲已。聖人説難矣哉，所該甚廣。」

君子尚勇章

勇亦有不能伸之時，而内荏於欲，外靡於物也。義以爲上，則欲、物不得而撓之矣。故其勇也大。○南軒曰：「徒知勇之務。至於犯義者有之，尚義則義所當爲，勇固在其中矣。」

君子有惡章

惡者，聖賢所以明行其怒而陰用其愛者也。人以惡來，惡所以酬之，惡不加惡，則善爲無畛。前四般人以悖德而得惡，後三般人以亂德而得惡。亂德者較悖德者更多一作僞之心。

女子小人章

女子、小人，不在養之有恩，而在御之有道。有道則近之、遠之無不可。○南軒曰：「女則陰質，小人陰類，其所望於人者常深，故難養。知其難養如此，則當思所以待之之道，其惟和而有制，不惡而嚴乎！」

四十見惡章

見惡，不止無善可稱，而且有惡可指，終難望有遷善改過之時。○或曰：「其終也已，須看得活，乃代爲憂懼之詞，非斥其

止於此也。」〇意與諸篇同者勿論。性相近也，是夫子論性宗旨。見陽貨、往公山、往佛肸，見學術之大；穿窬之盗、德之賊、德之棄、古今之疾、聖賢之惡，見學術之精。

微子第十八

微子去之章

三人者共事一君，其所爲判然不同。夫子總斷之曰仁，蓋各行其心之所安而已。中心安焉之謂仁。〇李延平曰：「三仁各以力量竭力爲之，非有所擇，此求仁得仁者也。微子義當去；箕子囚奴，偶不死耳；比干即以死諫，庶幾感悟。存祀、九疇皆後來事，初無此念也。仁只是理，初無彼此之辨。當理而無私心，即仁矣。」

直道事人章

事君人者，得失之數於直枉辨之。柳下固前知其必然，故其心寬裕而無憂，所以爲和而介。

待孔子曰章

待之輕重不必言，既曰「吾老矣，不能用」，自合去。

齊人歸樂章

三日不朝，明是不用之意。兩箇「孔子

行」，煞甚淒涼。

楚狂接輿章

鳳見於治而隱於亂。夫子以撥亂致治爲心，又非鳳之所可擬者。不欲與之言，煞有深心。楚狂既絶用世之念，遂不欲聞用世之言。

長沮桀溺章

沮、溺耦耕，同心避世。曰「滔滔者天下皆是，而誰以易之」，正是其沮而不出、溺而不返之意。夫子曰「天下有道，丘不與易」，正見其不忍忘天下之心。鳥獸不可群，斯人皆吾與，滿腔惻怛，於無可奈何處倍覺淋漓。○或曰：「『吾非斯人之徒』一句，要說出聖人老安少懷心事，立達與偕事業，方見聖人苦心。泛說共此天地，不能絶人逃世，非也。」

丈人荷蓧章

宇宙大題目，第一是君臣之義。君者，四民之所共事也。君子退不能就民之列而供其貢稅，❶進不能竭能奉職以致其功業，是率民而出於無義者也。故明知道之不行，而大倫終不敢廢。隱者以潔身爲節，未可與言君子之義。○黄勉齋曰：「列接輿以下三章於『孔子行』之後，以明夫子雖不合則去，然亦未嘗恝然忘世，所以爲聖人之出處也。然即三章讀之，見此四子者，律以

❶「退」，原作「近」，據四庫本改。

聖人之中道，誠不爲無病。然味其言，觀其容止，以想見其爲人。其清風高節，猶使人起敬起慕，豈非當世之賢而特立者與？嘗謂若四人者，惟夫子然後可以議其不合於中道，未至於夫子者，未可以妄議也。」

逸民伯夷章

夷、齊不降不辱，天下仰之，後世仰之；至惠、連，似和而縱；虞仲、夷逸，似隱而癖。夫子謂其中倫、中慮、中清、中權，真所謂發潛德之光矣。列己於逸民之後，雖云異於是，而終未得行，亦猶之乎逸民耳。但衆人有心於避，而夫子無意于藏。無可無不可五字，是一幅時中圖。

師摯適齊章

自夫子正樂之後，太師諸人皆不肯爲權臣用，相率而去。是三桓力能竊公家之樂，而不能奪志士之心，見夫子俄頃之化。○汪氏曰：「記此篇者，先齊歸女樂，後此章，不無微意。蓋魯之君臣惑溺於女樂，樂官失職，盡無所用，奔逃駭散，無一人留，樂音絶矣。夫子初心欲定禮樂以示來世，而乃廢絶如此，深有感也夫。」

謂魯公曰章

篤親念故，任相憐才，此是周公家法，何等忠厚！不謂其子孫不能世守之勿替，一追思之，情事凄絶。

周有八士章

孔子欲以魯爲東周，竟成虚願。故追思魯先公立國之盛，又追思周先王人才之盛，無限淒凉。〇三仁去而殷墟，八士生而周盛，人才之係於人國也，誠重矣哉！按，董子《郊祭》篇云：「傳曰：『周國子多賢，四産而得八男，皆君子俊雄也。』此天之所以興周國也，非周國之所能爲也。」〇學何事？學此仁而已；行何事？亦行此仁而已。孔子一不用於齊而行，再不用於魯而行，學不逢時，心滋戚矣。而楚狂、沮、溺、丈人又非其學同道之人，判然不相爲謀者，心滋戚矣。敘列逸民，而附己於後，若謂可以行，可以藏。今雖藏，仍可行，此正時中之學也。附太師諸人於逸民者，亦是己居夷浮海之意。因魯衰而思魯立國之初，因周衰而思周八士之盛，總見道之不行，無處非仁之所淋漓，無處非學之所周徹。

四書近指卷之十二終

四書近指卷之十三 下論

容城孫奇逢纂

子張第十九

見危致命章

四道題考倒多少士子！士字提起看。其可已矣，猶云必如此始成。其爲士學力俱在平時，臨事方不錯亂。

執德不弘章

不弘者，見囿一隅而未窺全體；不篤者，意在擬似而難語實修。任是自負，無關重輕。○濂溪周子曰：「天地間至尊者道，至貴者德，至難得者人。人而至難得者，道德有於己而已。」可以解此章之意。

問交子張章

論交者有子夏之别白，不可無子張之涵宏。尊、嘉、矜、容四字，妙有斟酌。○《易》曰：「麗澤，兑，君子以朋友講習。」可見交非止交際、交接，往來之常，切磋琢磨，道義生死，惟交是視，豈可不慎！子夏所云，正合聖人論交、定交之旨；子張所聞

云云，特厚德載物之意，非所以訓門人小子也。使子夏、子張之言折衷於孔子，吾知必不愈子張、絀子夏也。

小道可觀章

君子務其遠者、大者，肯沾沾以一技成名？足見聖門識量無所不該，無所不徧，能用百家衆技，而非百家衆技之所能窺也。○松陵周季侯曰：「致遠恐泥，只爲他源頭上未得融通，所以未免拘礙。若本體渾全，入大入小各不相礙，何有於泥？雖小道該得。廣申、韓之智術，管、商之作用，皆小道也。」

日知其亡章

好學，只是時時提醒此心，日有知，月無忘，所以日新不失。

博學篤志章

四項事是一路生活。總之心存則仁便存，心外更何處求仁？○或曰：「『博學』二句是内外合一之學。博學、審問是就事物上用功，而其實不外於心；篤志、近思是就心體用功，而其實不離於事物。内外合一，純然天理，即此是仁。」

百工居肆章

人原離道不得，但不學則道自與人相離，故君子深造之以道，欲其自得之也。深造自得，所謂終始典於學，厥德修罔覺。蘇子瞻「道可致而不可求」，如斯。○或曰：「學如走路。走以極其路，須知道無窮盡。學亦無窮盡，到窮原反本處，仍是這箇學。單說致，便落功效；說以致，方是工夫。若謂『致道後，學有歇脚處』，便誣。」

小人之過章

文字有無限道理在，是要與君子爭壇。○陸象山曰：「學者不長進，只是好己勝，出一言，做一事，便道他全是，豈有此理？古人惟貴知過則改，見善則遷，今各自執己是，被人說破便愕然。百計文飾，到底要說他箇是字，以此日流於污下。」

君子三變章

君子本無變，自人觀之却似有三變耳。儼、温、厲，以一身備天地四時之氣。

信而後勞章

信於勞與諫之先，故臨時方得力。我之用勞、用諫在俄頃，而人之受勞、受諫在平生，決不可以未信嘗試。古人使民諫上，亦有未必盡得上之信、民之信者，然我所以自信，與所以使上信、使民信底道理略無虧欠。如箕子、比干之諫紂，子産之勞民，却

是自己心中信得過。

大德不踰章

全是重大節之意，非爲寬小節也。不矜細行，終累大德，各有對針，不必過泥。○胡氏曰：「觀人之道，取大端而略小失，猶可也。若立心自處，但自謹其大者，而小節不必致意，則將併其大者失之矣。」

洒掃應對章

自洒掃應對上便可到聖人事，此合本末始卒而一之。下學在此，上達在此，固無精粗小大之可言，然不能無先後之序。應語其末，而驟與以本，未悟也；應語其始，而驟與以終，未悟也。是誣之耳，「誣」之一字，人與言兩失，豈可爲訓耶？可以語上，不可以語上，只是不誣，始成其不倦。游、夏之言，正借以互發。○朱子曰：「洒掃應對是事，所以洒掃應對是理。事即理，理即事，道散在萬事，那箇不是。若事上有毫髮差過，則理上便有間斷欠缺，故君子直是不放過。只在謹獨，謹獨須貫動静，做工夫。」

仕優則學章

明道先生曰：「君子之未仕也，以學爲始；其既仕也，以學爲終。學與仕不相離也，使相依而用，是以事業之中有道德也。○南軒曰：『『大學之道，在明明德，在新民』，成己成物，無二致也。古之人學以終其身，故仕優則學，學優則仕，其從容暇裕如此。終始於學，而無窮已也。」

喪致乎哀章

考之《禮記》，子游平日却是講究喪禮，感世之趨於末也，故爲探本之論。

吾友張二章

仁字是人生一點真血，誠稍涉炫燿，便非本旨。爲難能也、堂堂乎張也，皆謂其闇修意少，不足於仁，且難資以輔吾仁，此正見朋友切偲相成處。子游重本，曾子守約，與張正相反。

未有自致章

真情不能自已，自是本性。然或有錮蔽而不能致者，曾子所以述聖言而感動之。

莊子之孝章

獻子有賢德，其所用之臣與所行之政，自不宜改。然其政之規條與臣之方正，多與己私不便，能不變動，非象賢不能。○或曰：「夫子非皆以不改爲孝也。善者以不改爲孝，不善者又以改爲孝。宣王承厲王之烈，改之而周室中興，可謂不孝乎？紹聖沿熙、豐之法不改而宋轅北矣，可謂孝乎？」

上失其道章

民散根源既由失道，則其罹於法網者，誰實使之？故哀矜勿喜，古人敬刑成德全

在此。哀矜一念，所以爲祥刑。○陸象山云：「獄訟惟得情爲最難。唐、虞之朝惟臯陶見道甚明，群聖所宗，舜乃使之爲士。《周書》亦曰：『司寇蘇公，式敬爾由獄。』《賁》象亦曰：『君子以明庶政，無敢折獄。』《賁》『山下有火』爲至明，然猶言無敢折獄，此事正是學者用工處。《噬嗑》離在上，則曰『利用獄』；《豐》離在下，則曰『折獄致刑』。蓋貴其明也。」按，象山以治獄爲學者用工處，與于定國以學《春秋》爲決獄之要同意。臯陶作士，當時但言弼教，而象山推本於見道，此尤窺其微者矣。

紂之不善章

衆惡皆歸，便難洗滌。甚矣，人當警省！非爲紂分解也。此段情事，古今皆然，虧賜也明眼拈得出。○或曰：「天下之惡皆歸，就長惡不悛上看，非惡名歸之也。《易》曰『惡不積不足以滅身』，《語》曰『勿以惡小而爲之』，亦此意。」

君子之過章

人皆諱過，誰知改過便是君子。日月之食四字，形容君子之過最切，是偶然撞着如此，非其本心也。於本體無損分毫，故曰皆見、皆仰。

仲尼焉學章

識大識小，莫非文、武之道所流露。一入夫子之心，則各分其一節者，而統見其全體矣。謂非學不可，謂有常師則不可，祖述

律襲，何嘗專言文、武？

賢於仲尼章

春秋時原未有知孔子者，無怪武叔之謂子貢賢也。得門或寡，美富莫窺，巍巍宮墻，亘古如斯矣。○雙峰曰：「聖人之道雖曰難入，然其入亦自有方。且如仰彌高、鑽彌堅，此是數仞難入處。夫子循循善誘，博我以文，約我以禮，這便是從入之門。學者須從此門路入，方有所見。」

無以爲也章

武叔賢子貢於仲尼，便有毁之意在，不知毁也豈可加於仲尼！仲尼，日月也，其何傷於日月乎，語甚警策，萬古爲昭矣。○或曰：「仲尼蒙毁，何況後學。《語》云『止謗莫如自修』，又云『道高毁來』，然則自修不可以止謗，道高反足以召毁。學者求内省不疚耳，豈以毁譽爲欣戚哉！」

子爲恭也章

夫子神化不測，不論邦家得與不得，對子禽乃就得邦家顯言之，俾其易曉耳。有此一番摹畫，是孔子未得一時之邦家，却得了萬世之邦家。「所謂」四句，是現成語。「榮」、「哀」二句，見夫子關係一世之象。○此篇學問寔際處，而游、夏之言爲多，故居聖門文學之科。子貢之言六章，曾子三章，更是學問絕頂。

堯曰第二十

堯曰咨舜章

天者，中之所自出，而人受爲心，心憑氣以出入，故有人有道。然人心危而道心微，故精以察道心之幾，一以止道心之極，而天地之中在焉，是執中也。中無體而四海皆其體，執無方而四海皆其方，四海用中之實地也。能允執，則四海時雍；不能允執，則四海困窮，天禄永終。不獨二帝凜凜於此。湯之言曰「萬方有罪，罪在朕躬」，武之言曰「百姓有過，在予一人」，四方之政行焉，天下之民歸心焉。「所重：民、食、喪、祭」，總是一箇着落。寬、信、敏、公四者，俱見堯、舜以下帝王之所同然。心法即是治法，治統即是道統也。○胡雲峰曰：「前篇之末，言夫子之得邦家者，其用必如此。此篇之首，則述敘自古帝王之用固如此，以見聖學之所傳者，無非有體有用之學，而凡《論語》二十篇之大旨，皆不外此也。」

五美四惡章

五美俱是從難兩全上看出，四惡摹盡當日從政之害。一尊一屏，而帝王之政宛在。夫子言下敘此於堯、舜、湯、武之後，見素王之政與帝王一揆也。

無以爲君子章

孔子一生，只是個知命，故仕、止、久、

速，任運以無心，而其把柄在知禮，作用在知言。三知字是學問得力，莫看的輕易。〇朱子曰：「《論語》首章云『人不知而不慍，不亦君子乎』，終云『無以爲君子也』，此深有意。蓋學者所以學爲君子，若不知命，則做君子不成。」〇《論語》一書，聖人與其徒共明斯道者也。終篇堯、舜咨命，湯、武誓師，與夫施諸政事者。明聖學之所傳者，一於是而已。

四書近指卷之十三下論終

四書近指卷之十四 上孟

容城孫奇逢纂

梁惠王章句上

見梁惠王章

仁義二字是《孟子》七篇的綱領，是願學孔子的嫡派。學術在此，治術即在此。言利者得害，言仁義者得利，此千古不易之理。戰國之君中於利者已深，欲空以仁義奪之，其誰焉信之？中間指陳利害，反覆相形，正醒仁義所以利。○問：「孟子不見諸侯，其見惠王，何也？」朱子曰：「不見諸侯，不先往見也。見惠王，答其禮也。先王之禮，未仕不得見諸侯，時士鮮自重而孟子猶守此禮。故所居之國未仕，必君先就見，然後往見；異國君不得越境，必以禮先焉，然後往答其禮。《史記》得其實矣。」○張氏曰：「仁義二字乃孟子生平學問之本，非特此章大指也。凡治心、立身、格君、澤民，以至守先待後，皆不出此。敘書而列七篇之首，亦猶《大學》之言德，《中庸》之言性，同一明道立教之意。」

王立沼上章

偕樂，故能樂。獨樂，雖有此不樂。不徇王，亦不拂王，所謂善於引君。○新安陳氏曰：「揭大指於前，而分開照應於後，此

《孟子》諸章例也。首章及此章皆如此，此後當以此法觀之，不一一提掇。」○東陽許氏曰：「此章關鍵，全在偕樂、獨樂上。文王與民同樂，夏桀結怨奉己，興亡其效也。」

梁惠王曰章

心果能盡，便覺有不盡之時。自謂能盡者，所以多不盡之心也。移民移粟，一時權宜苟且之計，豈知王道生養孝悌，無一人不在其光天化日之下，此是何等世界！三代聖王不可作，而孔、孟神遊其際，思救民於水火之中。此段熱腸，天地鑒之。程註宜味。○虛齋蔡氏曰：「所移者，只是科率不凶之地、之民、之粟而已，非在官之粟也。觀『塗有餓莩而不知發』句可見。」

願安承教章

狗馬之好，梁王病根。故以爲率獸食人，視民命輕而狗馬重，所謂虐政猛於虎。❶○邵子論秦云：「殺人之多，不必以刃，謂天下之人無生路可趨也。而況又以刃多殺天下之人乎！」愚謂政之殺人，即所謂「無生路可趨」者也。

天下莫强章

彼用暴，我用仁，古來無敵之師皆此道也。不明於此而欲洒耻，其何能爲？孟子每引君以王，全是教之審時。○勿軒熊氏

❶「虐」，四庫本依《禮記》作「苛」。

曰：「當時七雄皆大國，孟子獨惓惓於齊、梁者，欲得志行乎中國也。若秦、楚，則兵力相傾之國，❶七篇之書深鄙外之。蓋其得志，必非天下生民之福。自周之衰，天下大勢不入於楚，必入於秦，聖賢已逆知其所趨矣。當時孟子止言深耕易耨、孝悌忠信，則可以制梃而撻秦、楚，自一等富强而言，豈不大迂闊而不切於事情？然後來亡秦不過起揭竿斬木之匹夫，堅甲利兵果可恃乎？孟子之言，不我誣也。」

見梁襄王章

舉世嗜殺，而有一不嗜殺人者出，便是祥麟瑞鳳，天下孰不仰之，望以爲君？湯、武吊伐尚已，漢、唐、宋皆以不殺成帝業，孟子可謂蚤見。○或曰：「天不以春生廢秋殺，舜殛四凶，周公誅管、蔡，非不殺，不嗜殺耳。魯肆大眚，劉景升父子數赦，後世皆譏之。知孟子以生道殺民之説，即知不嗜殺人能一之之義。不然，宋襄之不禽二毛，梁武之以麪爲犧牲，特婦人之仁耳。方覆亡相繼，豈足以一天下哉？」

齊桓晉文章

齊宣意在求大欲，故開口便問桓、文，闢土地等正桓、文事。孟子急以王道奪其霸功，而以保民、不忍之説引之。保民是王道大旨，不忍是保民根源。不忍之心，人皆有而不能自認，即偶有所及，而不能善推。

❶「兵力相傾之國」，《四書大全》引熊氏言，作「蠻夷戎狄之裔」，是。

孟子反覆辨論，使之從迷而後悟，則此心纔得有於己；反以民與禽獸較量，使之善推其所爲，則此心纔得及于人。「不忍觳觫」一念與「乍見孺子入井」意同，此際不但無一毫忍心，亦無一毫僞心，此仁之端之性之善也。❶固不待學而知，不待慮而能，然非謂率此不學不慮，遂能盡性，以滿仁之量。聖賢之學術，由致曲而明著動變；帝王之經綸，由一物而達之天地萬物。皆是要時時刻刻着力用功。方得充拓將去。孟子於此大有機鋒，惜齊宣終有阻隔，竟不克濟，蓋天之未欲平治天下也。○此雖孟子口中說話，却是當年把筆作得一篇得意文字。仲尼嘗稱管仲相桓之功，何云其徒無道其事者？蓋欲引之以王，自不容雜之以霸。使即以發政施仁死板道理勉之，以爲二帝三王之事，復且駭然驚走，如何敢認。妙在當身微末之事，而曰是心足以王，渠自囿於其中。乃反覆開合，啓之，誘之，攻之，擊之，令他自識自認，無處躲閃，方轉到保民實際處。孟子與世主語，總是一個主意，語有詳略，道理爛熟。先儒謂孟子不言《易》，善用《易》者，此也。老泉熟讀《孟子》而有得也，得其文學之妙；象山熟讀《孟子》而有得也，得其象理之精。○南軒張氏曰：「孟子非使之以其愛物者及人，蓋使之因愛物以循其不忍之實。而反其所謂一本者，以親親而仁民，仁民而愛物。此所謂王道也。」○昔人問陸象山：「孟子勸齊王王天下，後世疑其教人篡奪。」答云：「民爲貴，社稷次之，君爲輕。」梭山亟稱象山議論過人。由此推之，當春秋而不爲孔子之尊周，

❶「之性」，四庫本作「亦性」。

與當戰國而欲爲管仲之勤王，皆非也。

此篇言義利之辨，言與民同樂，言仁政，言王霸之辨。凡此皆孟子學術也。

梁惠王章句下

暴見於王章

情者，聖人之所據以統古今者也，故曰「今之樂由古之樂」。王既知獨不若與人，少不若與衆，便有與民同之之意。不知所謂同者，鐘鼓管籥猶後，而平時之好民好、惡民惡，無一念一事不爲四境計安樂，故一聞鐘鼓之聲，一見羽旄之美，舉欣欣喜色相告。視疾首蹙額者，[1]總之一鐘鼓、羽旄耳。民間之苦樂，即大君之苦樂，原分不得彼此。以獨樂爲樂者，未有能樂者也。○與民同三字，寓許多作用，凡制産教民、省刑薄斂俱在內。《集註》推好樂之心下，補出行仁政三字，最有實際。宜翫。○張氏夙行曰：「樂有情、有文、有本，甚字是極盡之義。情、文一件不盡，便不是甚；與人、與少、與衆一件不盡，便不是甚。王字不是成王業，謂君民一體，宇宙太和，王道蕩蕩，王民皞皞。獨樂便是世俗，同樂便是先王，照前『先王之樂』王字看。」

❶「額」，《孟子》作「頞」。

文王之囿章

囿豈論大小哉！與民同之，一團生意無限，民視之皆若己有，安得不以爲小？殺麋鹿如殺人罪，視民命等禽獸矣，囿大則阱大，阱大則民之陷者必多，民安得不以爲大？○仁山金氏曰：❶「孟子之言，多因其語意以開道之，初不辯其事之虛實有無。」

交隣有道章

以大事小，樂與柔同安，而寄其說於樂天，所以大其事小之事也；以小事大，畏爲强所逼，而寄其說於畏天，所以大其事大之事也。一舉而歸之天，則聖賢之情皆由理發，非從勢計。言仁智，則勇在其中。匹夫之勇從一人起，見仁知之蠹也。若用以除暴安民，則勇正不可少。仁者必有勇，不能安天下，則仁之分量未滿，非勇之大者也，故急望于文王之一怒、武王之一怒。是怒也，乃仁智之激揚，性情之宣暢，所謂雨露中之雷霆、春温中之秋肅耳，而又何疾焉？○張氏夙行曰：「『一怒』一字，不是數目字，最要體認。即『一戎衣而有天下』之一，乃是仁智蘊蓄。文之赫，武之耻，樂天畏天，事大恤小，激昂奮發而然，不可草草看過，故曰王請大之。」○總註：「『人君能懲小忿』四句宜作兩截看。《紹聞編》云湯與太王、文、武平時則能恤小事大，以交隣國；有事則能除暴救民。❷是此章意雖兩

❶「山」，原作「川」，據四庫本改。

❷「民」下，四庫本有「以安天下」四字。

節，而理寔一串。」按，此説得之。

見於雪宫章

君民一體，憂樂相關。爲民上者不以一己之憂樂爲憂樂，而以天下之憂樂爲憂樂，則民之樂君、憂君皆君自以之矣，豈關民哉！孟子對君，大頭腦皆是如此，各就事設機，自成結構。當時諸侯王莫不各有雪宫之樂，其君之樂彌極，正民之憂彌甚。「今也不然」一段，想見雪宫之盤桓，民有受虧不過之狀，故以景公、晏子事相告，動王處全在君臣相悦四字上。○西山真氏曰：❶「《易》大、小《畜》皆以上爲義，凡止君之欲者，乃所以爲愛君也；縱君之欲者，其得爲愛君乎？忠臣之心，惟恐其君之有欲；奸臣之心，惟恐其君之無欲。」○南軒張氏曰：「孟子羞稱管、晏，今乃引晏子之言，何也？蓋羞稱者，其大法也。言與事有可取，亦不可没也。亦見與人爲善、至公至平之心。」

人皆謂我章

文王治岐之政，總是仁天下之心。公劉好貨，本無是事，只「乃積乃倉」一句；太王好色，本無是事，只「爰及姜女」一句。借《詩》、《書》經傳爲引王之資，故公劉可説好貨，太王可説好色，只要與民同之耳。有積倉，有裹糧，是平日不忍使民貧；無怨女，無曠夫，是平日不忍民無室家。推好貨、好色之心於此，真天地父母之仁，所謂王道本

❶「山」，原作「川」，據四庫本改。

乎人情者，此也。○龜山楊氏曰：「好貨、好色，孟子亦不以爲不可者。蓋譬之水，逆行中流而遏之，其患必至於決溢；因勢而利導之，則庶乎其通諸海也。故以公劉、太王之事告之。《易》之《睽》曰『遇主於巷』，斯之謂也。」

有托妻子章

三個如之何，一步進一步。首節原情，次節議法，三節情法兩無所容，惟有抱慙而已。顧左右言他，形容如畫。○慶源輔氏曰：「顧左右以釋其愧，言他事以亂其辭。有護疾忌醫之心，無責己求言之意。」

所謂故國章

進賢，爲仁民計也。無親臣矣，何以有世臣？何以爲民父母？何以爲故國？所以然者，由於進時不識耳，遂輕用輕舍，甚至輕殺。如不得已四字，一篇要領。下文六箇然後字，正其不得已處。蓋卿大夫之位雖人之所置，實天所設。位依德定，禄以功稽，自我之權歸彼自然之分，天道存其中矣。知其爲天道也，己意何可用乎？固不得不遲回顧慮也。○張氏曰：「楊龜山云：孟子言用人、去人、殺人雖不聽左右諸大夫之私，亦不聽國人之公。因國人之公是非，吾從而察之，有見焉而後行，如此則權常在我。若初無所見，姑信己意爲之，亦必終爲人所惑，不能固執矣。」按，此於察見

二字有體貼，他人只說得國人二字耳。蓋用之、去之、殺之，雖本於國人，而所以能用國人之公者則在我也。不然，矯僞如新莽，天下且爲訟冤，前後上書頌功德者至四十八萬，人主亦何從知其非哉？後世用人者，不但當斥遠左右諸大夫之私，尤愼用國人之公可也。

湯放武伐章

殘賊之人謂之一夫，一章之案，在此二字。以誅字易弑字，是《春秋》之筆。湯、武此舉，犯古今大難，虧孟子看得眞，判得定。○宋高宗問尹焞曰：「紂，一君也，孟子何以謂之一夫？」焞對曰：「此非孟子之言，武王誓師之辭也，『獨夫受洪惟作威』。」高宗又問曰：「君視臣如土芥，臣便視君如寇讎？」焞對曰：「此亦非孟子之言。《書》云：『撫我則后，虐我則讎。』」高宗大喜。由此觀之，孟子皆本《尚書》，非自爲一家之說。明太祖不喜孟子視君寇讎之言，惜當日諸臣不能以焞語入告耳。倘以焞語入告，則引經斷義，豈非格心之正哉！

王爲巨室章

兩引喻總是欲舍所學而從我。范註可味。○或曰：「何以異三字是怪異，非詰問，乃極言齊王不愛國意。以任玉人不任賢相較量者非。

齊人伐燕章

宣王志在於取，故欲冒竊乎天意；孟

子意在不宜取，故直裁決乎民心。天意幽而難憑，民心顯而可據。亦運而已，民情亦危矣哉！文王當日何嘗有民不悦之事，明是教王不該取。○朱子曰：「此亦是齊王欲取燕，故引之於文、武之道。非謂文王欲取商，以商人不悦而止，武王見商民悦而遂取之也。直是論其理如此。」

將謀救燕章

子噲、子之亂燕，齊能誅其君而弔其民，民何嘗不悦。見不及此，殺父兄，累子弟，毁宗廟，遷重器，動天下之兵。恐懼而思待之之策，亦只有置君而去之一着。○饒雙峰曰：「這時只當定亂。定亂者，取其亂而誅之。如湯十一征，不是全滅其國取之，則是蹊田而奪之牛。」○或曰：「天下畏齊，兵端已伏于此，動則謀伐者多矣。動天下之兵，見兵端自我啓，不可不急自止意。下文止字正照動字看。」

鄒與魯鬨章

穆公滿腔憤氣，只是尤民。孟子由有司推到君身上。公説三十三人，孟子説君之民散而死者幾千人；公説疾視長上之死不救，孟子説有司莫告。上之慢，有司致之；下之殘，有司成之。此正所謂出爾反爾者也。自古及今，與民爲仇者，有遲有速，民必勝之，凛乎可畏。○或曰：「親上死長，就危難時言，正應『疾視』句。心相親附，故殺身捍衛，雖死不避也。一直説，不必如新安平時與當危兩平看。」

間於齊楚章

「無已，則有一焉」，謂滕只有這策可行。鑿池築城，與民死守，有許多綢繆捍禦在。聖賢于事變之際，只論理之所可爲者而已。○或曰：「則是可爲也五字，語氣激壯，正是轉弱爲强、變小爲大第一策。不是束手待斃與僥倖萬一底説話。『與民守之』句非空言守險，有生聚存恤、積誠感孚之意。如此便見得孟子不迂闊處。」

齊人築薛章

遷非易事，太王亦不得已爲之。無論遷不遷，總之宜爲善。君子統垂於後世，正以此善世世可行。使民効死，正是爲善處。○雲峰胡氏曰：「《集註》兩章皆言不可僥倖。大凡僥倖者，不爲天理之所當爲，而徒覬意外之得者也。前章是守義愛民，當盡其在我者，而不可僥倖其在人者。此章是勉彊爲善，當盡其在我者，而不可僥倖其在天者。」

竭力事大章

或遷或守，總以仁民爲主。民心得，遷亦不失國，守亦不失民。三章皆一意，先説則有一焉，繼之遷非得已，又繼之請擇二者，自是側重守邊。聖賢謀國之道，一循乎天理之正而已。楊氏註得之。○問：「《集註》義字當改作經字？」朱子曰：「思之誠是。蓋義便近權，或可如此，或可如彼，皆義也。經則一定而不易。既對權説，須著

經字。」

平公將出章

聖賢一身，或行或止，關係世道升降不小，總之皆天意焉，非人之所能爲也。信得一天字，省却許多望怨，此是孔門家法。黎鉏阻孔子曰：「匹夫也，少不知父墓合葬于防。」臧倉阻孟子，「輕身先匹夫」、「後喪踰前喪」。讒佞之於聖賢，皆竊禮義之迹而中之。前後同慨。○或曰：「有謗周濂溪於趙清獻者，趙甚威以臨之，濂溪處之超然。清獻後悟曰：『幾失君矣！今日乃知茂叔也。』伊川涪州之行，人曰：『是行也，公族子與邢恕爲之。』伊川曰：『族子至愚不足責，故人情厚不敢疑。』章惇嫉范純仁，流之嶺南，純仁戒其子勿怨。及在道，舟將覆，純仁衣盡濕，諭諸子曰：『此豈章惇爲之哉？』義命自安。孔、孟的傳，都是如此。」

此篇皆告齊、滕、鄒、魯諸君之言。孟子之設施，孟子之學問，具見於此。

四書近指卷之十四終

四書近指卷之十五上孟

容城孫奇逢纂

公孫丑章句上

當路於齊章

管仲、晏子猶不足爲與，看的太高；以齊王反手也，言的太易。無怪其惑滋甚。文王一段，引證亦極明切，但未識時務耳。今時則易然、惟此時爲然、未有疏于此時、未有甚於此時，總見機會可乘，而時不可失，煞有技癢之意。引孔子云「德之流行」，見非伯功所可同日語也。○問：「孟子既卑管仲，使孟子當管仲時，則如之何？」雙峰饒氏曰：「亦只是合諸侯以尊周室。但孟子真能使王室尊安而諸侯各循王度，管仲不過假尊周之名以蓋其摟諸侯之實，其所爲實文、武之罪人也。王、霸之分，只在誠、僞。孔子作《春秋》，亦不過欲諸侯尊周室、循周制而已。」

則不動心章

不動心三字，是堯、舜至孔子相傳的派，孟子以見知自負者，全在於此。虞廷授受，從人心、道心，精而一之。允執厥中，此不動心之源也。至于湯而以禮制心，文王而翼翼小心，孔子而從心所欲不踰矩，孟子歷四十學力始得令此心不動。是豈可襲取

於一朝而强鎮於臨事也哉！其得力全在集義。集義便能慊心，知言養氣，是因告子所勿求者反之，見己之功夫有如此。告子怕言與氣動了心，任其不得而俱無求。孟子却就言與氣上都求之於心，而使無不得。「不知言，無以知人」，是孔子家法；養氣則是孟子創獲。程子云：「孟子學已到至處，仲尼只説一箇志，孟子便説養氣出來。只此二字，其功甚多。」浩然之氣正是乾元静專動直、坤元静翕動闢之氣，惟直養之，不鑠其剛大之體，則俯仰天地，無處可限我屈我，何不可以配義與道？配道義正是塞天地，直養是時時求慊于心，從自反上用功。自反而心安，即義也。集義而生，是從内生出；義襲而取，是從外取入。必有事，是集義之功；正、忘、助，是義襲之害。勿忘勿助之學，自不得厭，乃所謂智也；勿忘勿助之教，自不得倦，乃所謂仁也。智在上則用衆人之長，在下則用古今之理；仁在上則溉世以利，在下則與人以善。知不以己，仁不私己，此爲聖人之仁智已矣。願學者，正願學其不厭、不倦者也。孔子四十不惑，孟子四十不動心，其衣鉢相承如此。○魯齋許氏曰：「朱子云孟子養氣之論，孔子已道了，曰：『内省不疚，夫何憂何懼？』愚謂與此正相表裏。自反則内省也，直則不疚矣，千萬人吾往，不憂不懼也。」○維立陳氏曰：「惴、往都是勇，不往處正是千萬人不敢撓的精神蘊蓄處。内省時微覺不縮，即還他惴的一念。惴是本來良心，浮氣盡斂，大勇真種子正在此。此節即慊心功夫，自反二字不可忽，只一段形容，愧赧便非。」○曾子、孟子養氣大關頭，常恐有不縮處、不得於心處、不慊處、「行不義，殺不辜」處。

若云知言養氣，更無不得於心、不得於言之時，是欲擡高聖賢，失却聖賢側身改過大旨。○陸象山云：「志壹動氣，此不待論。獨氣壹動志，未能使人無疑。孟子以蹶、趨動心明之，則無疑矣，亦自有主客之分。」又曰：「居處飲食，適宣節之宜；❶視聽言動，嚴邪正之辯。皆無暴其氣之功也。」按，象山看無暴字甚有着落，學者宜深思之。○問：「伯夷、伊尹行一不義，殺一不辜而得天下，有所不爲。何以言之？」朱子曰：「以其遜國而逃，諫伐而餓，非道義一介不取與觀之，則可見矣。」○王陽明云：「心之本體原是不動的，只爲所行有不合義，便動了。孟子不論心之動與不動，只是集義，所行無不是義，此心自然無可動處。若告子只要此心不動，便是把捉此心，將生生不息底本體反沮撓了。非徒無益，而又害之。孟子集義功夫，自是養的充滿，並無餒慊，自覺縱横自在，活潑潑地，此便是浩然之氣。」按，陽明此論甚確，學者由陽明之説推之，益信予説不謬。諸家之説，皆不可從也。

以力假仁章

聖門羞稱五霸，只爲一假字。看破是假，誰肯心服？德與仁却是渾合，服至於思，乃所謂中心悦而誠服也，其王也自不待大。○朱子曰：「以德行仁，德非止謂有救民于水火之誠心，這德字説得甚闊。是自己身上事都做得來，是無一不備了，所以行出來便是仁。且如湯不邇聲色，不殖貨利，

---

❶「宣節」，《象山先生全集》作「節宣」，是。

至彰信兆民，救民水火之中。若無前面底，雖欲救民，不可得也。武王亶聰明，作元后，救民水火之中。若無這亶聰明，雖欲救民，其道何由？」

不仁則辱章

兩「國家閒暇」，一則大國畏之，一則自求禍，真個仁則榮，不仁則辱。所謂禍福，無不自己求之者。引《詩》，福之自求也；引《太甲》，禍之自求也。然禍福常相倚伏，强仁則可轉禍爲福，怠仁則可轉福爲禍，總于己取之而已矣。〇朱子曰：「此亦只是爲下等人言之。若是上等人，他豈以榮辱之故而後行仁哉！」〇蔡氏曰：「程子《易·比卦》彖傳曰：『且得他畏危亡之禍，而求所以比輔其民，❶猶勝於全不顧者。』此章近之。」〇三節皆有榮辱意，不可分應。「明政刑」與「般樂怠敖」，特其顯者耳。「迨天」節正榮辱分界處。能治國家，誰敢侮之？不能治國家，則侮之必矣。講此節不可硬説無侮，須得恍忽難定、安危呼吸之意，方與章首二則字合。

尊賢使能章

王道以得民心爲本。五個「天下」字，便見隣國之民仰若父母、無敵天下意。信能行此，謂只就本國做起，天下自不能出其範圍。〇雙峰饒氏曰：『無敵於天下』一句，乃是此章大指。蓋能行王者之政，則可以興王者之治。當時諸侯不得民心，惟務

❶「輔」，《朱子語類》作「附」。

侵人土地，故孟子教之但行王政，以恤其民，使隣國之民仰之若父母，則天下之民亦仰之若父母。如此則東征西伐，何向不服？不然，吾國之民亦讐敵也，況隣國乎！」

皆有不忍章

天地有好生之德，人得之，爲不忍人之心，此性之所以善。而人之所以皆有，雖情封物蔽之後，而乍見孺子入井，此心仍依然在也。此心統四端，猶人之有四體。四體，身所運用，氣脉相貫，終日用而不能窮四體；四端，心所運用，精神相貫，終日運而豈能窮四端！知之爲良知，能之爲良能，其着力全在擴而充之。由不忍觳觫一念善推之，則足以王天下；由不忍孺子一念能充之，則足以保四海。擴充二字，即子思之致曲，曾子之格物，孔子之學習。○治天下之作用，只就不忍一念運旋出來。運掌、不重、易治，正形容不忍之心包天地民物，旁皇周浹，充足有餘，不可不擴充意。○念庵羅氏曰：「乍見孺子，乃指點真心示人。其後擴充，正欲時時此心，方可與堯、舜相對。」○朱子曰：「人之一心，在外者要收入來，如求放心章是也；在內者又要推出去，此章是也。《孟子》一部書，皆是此意。大抵一收一放，一闔一闢，道理森然。」

惟恐傷人章

尊其身以爲萬物之主，則人皆我役也；俛首而處其下，則我爲人役。爲人役而辱莫大焉，耻莫甚焉。欲免此耻，須慎於

術。術字即《論語》習字。矢人初豈甘於不仁？貪矢之利，不暇自顧其心；世主豈忍爭地爭城之慘？只因誤于富强之術，不得不興兵搆怨。爲仁反己，是當時諸侯王對症之藥。○虛齋蔡氏曰：「本文惟恐字、《集註》二利字皆以心言心，以習異也。」

人告以過章

與人爲善，其機全在取人；取人爲善，其機全在舍己。由舍得從，由從得取，此真忘己而渾人我于一原者也。不能舍己，須要克己，孔子絶四、舜之舍己也。若孔之卓，殆庶幾乎！○中洲金氏曰：「舍己即是從人，從人即是取人。特剔出樂字，以足上句耳。舍非舍己之不善，舜心至虛，雖善亦舍；樂取非着意去取，舜忘己忘人，併忘其善，所謂樂也。須知取、舍、從、樂等字，皆孟子形容不盡語氣。」

非其君不事章

不屑就，畫出一箇隘字；不屑去，畫出一箇不恭字。若時中之聖，天下皆吾一體，何忍不屑。孟子願學孔子，所由在此。隘與不恭，是夷、惠偏處。偏而爲聖者，行造其極也。○嘉善陳氏曰：「時中之聖，惡惡未嘗不嚴。顧其惡也，乃矜憫之。伯夷則直惡之而已矣。若將浼焉，惻怛微而潔己勝也。不磷淄，明示入群不亂之意，亦與『焉能浼我』相似。顧其入也，乃欲從而變化之。柳下則一味玩忽之而已矣，不必孳孳於成物。蓋皆於萬物一體有未至處，是故清和二聖，殊病同根。」

此篇言養氣，言仁政，言古聖賢，其餘答問自言，無處不見孟子之學力。

公孫丑章句下

天時地利章

兵法亦以得士心爲主。然鼓舞體卹，一將之事，非總統天下之大道也。得道者多助，正言人心所以和也。合天下皆順，方是真和。區區天時、地利，豈可同日語哉！問是道也何以得之，亦曰以仁心行仁政而已。○或曰：「員半千對唐高宗云：『《太公兵法》言：「天陣星宿孤虛，地陣山川向背，人陣偏伍彌縫。」愚謂不然。夫師出以義，

有若時雨，得天之時，此天陣也；兵在足食，且耕且戰，得地之利，此地陣也；善用兵者，使三軍之士如父子兄弟，得人之和，此人陣也。三者去矣，其何以戰？』按，此言得之。」

孟子將朝章

能陳堯、舜之道于王，便見輔世長民之德，此正所謂不召之臣也。王曰「寡人如就見」，雖非本心，是尚知古來有此賓臣師臣之禮，故孟子反覆與景丑氏言齊王不可召己，而己不當應召。非堯、舜不敢陳，是臣之不敢也；伊尹、管仲不敢召，是君之不敢也。以兩不敢而兩相成，合來正是君臣主敬。○或曰：「學焉後臣者，雖爲臣之時，卻以學爲先，重在學也。學是師其道德，從

尊德樂道中來。後字與《論語》『先行其言，而後從』之後字參看。就臣他處，便自有汲汲師他處。非先從受學，次任爲臣也。」

前日於齊章

貪夫無論有處無處，概主之於受。亦有介士無論有辭無辭，概主之不受。品有污潔，亦屬孤詣。尹士云：「君子之辭、受、取、予，惟當於理而已。」此孔子家法也。◯不爲貨取，孟子自處之道。◯南軒張氏曰：「人於不當受而受，其動於物固也；當受不受，亦是爲物所動。何則？以其蔽于物而見物之大也。聖賢從容不迫，惟義之安，外物何有焉？物有大小，義之所在耳。」

謂其大夫章

爲王誦之，非爲孔距心稱美，是繪一幅流民圖，欲王軫念。隨意談説，先令距心没處躲閃，繼令齊王没處躲閃。只是道理爛熟，統體是《易》。

謂蚔鼃曰章

雖無官守言責，却把世道人心俱以一身擔任，有不去不安、欲去不忍者，齊人惡得知之？所云進退綽然，只是未嘗受禄。機有可待，心寔無愧，故有餘裕耳。知此道者，即不得其職而去，不得其言而去，何嘗不綽裕！

出吊於滕章

君子之待小人，不惡而嚴。○新安陳氏曰：「孟子不欲與王驩言，於吊公行子亦可見。今答丑，不過平平說，所以不與言之意未始及也，蓋欲使丑自悟耳。」

自齊葬魯章

當時墨子治喪以薄爲道，故門人疑其木之美也，臧倉亦以「後喪踰前喪」阻魯侯，孟子舉其心之不容已者示之。「然後盡於人心」，「於人心獨無恔乎」，兩個人心要味。○或曰：「此章當味『盡於人心』及悦字、恔字。人子事親，至葬而終，不得爲而僭爲與可爲而不爲，皆非盡於人心。曰『不得，不可以爲悦』，則制不得爲者，決不敢過。曰『得之有財，何獨不然』，則力所能爲者，何忍不及？厚所當厚，而不儉於親，無非天理也。盡於人心，盡天理而已矣。」

沈同私問章

兩不得，是燕君臣罪。案，孟子固未嘗輕貸燕。以燕伐燕，其未嘗勸齊也明矣。

齊人伐燕章

方幸齊王有此一慚，而賈乃借公爲解，極力回護，爲君文過。小人哉，逢君之惡！○或曰：「全要見得使管叔與誅管叔皆無損於周公，皆是變不失正。程子曰：『管叔未嘗有惡也。使周公逆知其將叛，果何心

哉？』惟管叔之叛，非周公所能知，則其過有所不免矣。故孟子曰『周公之過，不亦宜乎』。後世處周公時地者，不可不知大義滅親之法；論周公心術者，不可不知觀過知仁之法。」

致臣而歸章

當時諸侯王雖無尊賢之實，猶竊敬士之名。就見之語，自不能不徘徊于心，但自處之道，須嚴貨取。篇中欲富貴、賤丈夫，殺甚着眼。蓋士大夫一有欲富之心，便是商賈之行。孟子素析此義最精，讀《孟子》者只不求解。○或曰：「中國授室，便不欲其立朝廷之上；國人矜式，便遺其君用之一邊。意謂迂闊難用，坐鎮雅俗以博養賢之空名耳。故孟子直以爲不可。」

爲王留行章

孟子，子思之徒也。客必是君側親信之人，素能關説於王者，故責以「爲長者慮，而不及子思」，惡其以泄柳、申詳處己也。絶字鋒利。○問：「『泄柳、申詳，無人乎繆公之側，則不安其身』，二子之賢，其心固如是乎？」朱子曰：「非謂二子之心倚君側之人也，語其勢則然耳。若二子之心如此，則與世之垢面汙行而事君側便嬖之人者，何以異乎？」

尹士語人章

以足用爲善之王，庶幾有一日之遇，則可借安齊以安天下之民。此孟子千里見王

之意。誠不忍遽去，敢以濡滯爲嫌。「王如改諸，則必反予」，是出晝時望也；「王庶幾改之，予日望之」，是出晝後望也。用是用所陳之王道，改是改功利之錮習。孟子無限低徊，全是爲天下而留連眷顧，不忍悻悻然而去。尹士聞言，而以小人自屈，此便是君子路上人。○朱子曰：「此與孔子去魯之心同。蓋聖賢憂世濟時之誠心，非若荷蕢之果於去也。」

充虞路問章

孟子，學孔子者也，其立心以不怨不尤爲主，❶而作事以悲天憫人爲懷。謂當此時而豫，非也；謂當此時而實不豫，亦非也。有王者，必有名世。名世在我，樂行憂違，豈二道哉？嘗按臯、夔、稷、契、唐、虞之名世也；伯益，夏之名世也；伊尹，商之名世也；周、召、文、武之名世也；留侯，漢高之名世也；鄧禹，漢光之名世也；孔明，昭烈之名世也；房、杜，唐之名世也；趙普，宋之名世也；劉基，明之名世也。孔、孟得行其志，不過伊、召諸人，公侯宰相而已，何如以師道覺天下萬世，爲至聖、亞聖，其功德與天地同悠久乎！

仕不受祿章

於崇見王，便有去志，故不受祿，以示不入於齊之意。然猶惓惓無已，總是望其有改之之圖耳，未嘗執定不變也。聖賢待人，無死殺之理。○或問：「一見思去，出

❶「立」，原作「主」，據四庫本改。

晝何獨遲遲？」曰：「聖賢之救亂世，如慈母之伏死子，一息未絶，尚冀復甦，豈忍恝置？此便是孔子知不可爲而爲之家法。」

此篇第二章以下記孟子出處行實。然出處行實，何在非學？首章得道多助，更借學力。

四書近指卷之十五終

四書近指卷之十六上孟

容城孫奇逢纂

滕文公章句上

孟子性善章

孟子立言，無非性善之旨。世子未經習染，故直與言性善。稱堯、舜，見唐、虞事業，以其善善天下，取諸本性而足。成覸三人之言，皆窺性原，故引以証道一，正教世子着實下手做功夫也。爲善國，正在性上。爲性命事功，一而已矣。孟子有功聖門，大段在道性善，所謂擴前聖之未發也。陸子静「南北海此心此理同」，陽明以爲直接孟氏之傳。○孔子論性曰相近，蓋謂性無有不善也，到得相遠時則習爲之耳。孟子則直指曰善，見堯、舜與人無不同，其不能爲堯、舜者，不能盡其性者也，亦習爲之也。殊無二旨。○伊川謂「性即理也」一句，直自孔子後惟伊川説得盡，這一句便是千萬世説性之根基。理是個公共底物事，不解會，不善人做不是，自是失了性，却不是壞了著修。○或按：孟子言性善，實本子思天命謂性之言。胡雲峰所謂從源頭説性之本善，其説甚明。蓋具於心者謂之性，成於形者謂之質，流行於形質之際謂之氣。則性自是性，氣質自是氣質。性則至善，氣質則有昏明、强弱之不同。性上添不得一物，惡乃氣禀物欲所爲，與性無涉。雖蔽錮之

後，本性依然發見，但到底被氣稟物欲汩没了，所以喪失其善，卒歸於惡耳。孟子説箇性善，直指本體。凡爲惡者，皆是自欺自畫，原不是性裏帶來。此聖賢可學而至也。朱子晚年定論云：「孟子道性善，此是第一義。若於此看得透，信得及，直下便是聖賢。」此論甚確。

滕定公薨章

親喪固所自盡也，但習俗有權，獨力難砥，非認得真、把得定，鮮有不從風而靡者。曰不可他求，曰是在世子，堅其所當自盡也；曰是誠在我，信其所當自盡也；可謂曰知、吊者大悦，則自盡者所感動也，即此見人性之善矣。於心終不忘者，一一見諸行事。信乎，人皆可以爲堯、舜！○朱子曰：「孟子答文公喪禮，不説到細碎上，只説『齊疏之服、飦粥之食，自天子達於庶人』，這兩項原是大原大本。後世議禮者不明乎此，故常以其度數節文之小不備，而不敢爲，卒以就乎大不備而後已。此劉向所以深歎之也。」

滕文公問章

「民事不可緩」一句，是通章綱領，下俱就民事詳論爲國之道。前段重制産，須行助法，而申庠序學校之教；後段重正經界，分田制禄，而辨君子、小人之分。教須先養穀，禄須先分田，俱歸重民事。治民不知民之爲道，便做出罔民之事。不仁罔民，只是爲富；賢君恭儉，便是爲仁。禹、湯、文、武，仁人也，正取民有制者也。貢、助、徹異

其名，什一同其實。引龍子言，是説後世行貢之弊。有王者起，極其鼓舞，謂此法斟酌得定，後王不能易。「子力行之，新子之國」，正以答爲國之問。仁政本仁人來，分田以仁野人，制禄以仁君子，則不罔民而取之有制。井田全在明公私内外之界限，汙暴之慢經界，欲爲多取之無制，爲富不仁。經界正，則行助法，有私田自有公田，有恒産自有世禄，而國定矣。潤澤謂與民情土俗相宜。論法而勉勵其用法之人，真經綸巨手。○井田廢，而古人之良法美政不可復追已。第想相友相助相扶持，公事畢，然後敢治私事，此是何等人心！何等風俗！而王政之經綸實際俱見於此，則唐、虞、三代精神氣象，俱可從百世下想之。真是王者師。張横渠嘗議復井田，是非半之。然井田雖不可復，其意未嘗不可倣而行之。擬議變通，是在行之之人。○潤澤非必更張，只是就先王分田制禄之意斟酌行之，使不拂人情而已。非如後世之奪民田以與民，而後可井授也。

有爲神農章

自有天地，便有幾個帝王，便有幾個名世，不獨治一時之天下，而爲千萬世立規垂範，使天下爲一家，爲一體。君子、小人分業以作，合功相濟，分而後得逸，合乃以得全。此君民之業、四民之事相爲耳目手足也。禹平水土，稷教稼穡，契敷人倫，益烈山澤，臯明刑罰，此所以開萬世耕鑿飲食之源，而不至流爲逸居禽獸。使非有堯之憂，舉舜而敷治，非有舜之憂，舉禹、臯而共治，即有百千許行輩與民並耕而食，濟得甚

事？○許東陽曰：「此章分三段。自『許子必種粟』至『不用於耕耳』，闢其假托神農之言；『吾聞用夏』等句至『不善變矣』，責其倍師；『從許子之道』以下，陳相之遁辭，故又闢其『市價不貳』之説。」○顧涇陽曰：「其並耕也，所以齊天下之人，將尊卑上下一切掃去；其不貳價也，所以齊天下之物，將精粗美惡一切掃去。總總成就一個空。或問：『許行於告子何如？』曰：『告子較深，許行較淺。許行空却外面的，告子空却裡面的。』」○鹿伯順曰：「許子之論，有神農二字當頭也，是太古時原有的。不肯厲民，意思也好。只是並耕治不得天下，齊賈之説亦是古意，而物情豈有齊者？孟子論事之理、物之情，真有用之學。率天下而路，相率而爲僞，剖得粉碎。」

墨者章

善教人者，須就他自己身上明處指引，令他自認。豈以爲非是不貴，則是以所賤事親，正提醒他一點良心。其所行與所學相反，此必有故，彼之悟機，全在於此。人以本生，愛因本立，本一則愛自不能不差等，乃人心不容已處。彼之厚葬其親，又曰施由親始，此發于一本而不自知者。但習墨家愛無差等之説，遂誤之耳。「上世不葬其親」一段，正是動他不忍薄的本心，見孝子仁人之所以愛其親亦必有道，如何反説愛無差等也？憮然爲間，恍惚悔悟，逃墨而儒矣。○許魯齋之興學，能令老僧令其徒皆歸俗，此皆教化之及轉移人心處。○

胡雲峰曰：「彝子之學墨非也，❶而葬其親厚字，❷猶是彝子行得是處。『愛無差等，施由親始』，彝子之所言非也，然此一始字，猶是彝子説得是處。所以可因其本心之明而教之也。」

此篇言滕事，見孟子之經濟；辨彝之、辨許行，見孟子之學術。

滕文公章句下

不見諸侯章

士君子無非欲爲直天下計，而直天下在守道，如何着得一枉字？初以枉小直大而爲之，繼以枉大直小而亦爲之，究至徒枉而無所直矣。蓋枉己者原無直人之理也。君子惟論枉直，不論利害。前面破他利字，後面指出道字。見利伸則道屈，行道者豈容雜一毫功利之念！○七篇中「不見諸侯」凡三見，宜參觀之，見戰國時孟子學術異人處。○新安陳氏曰：「代以不見諸侯爲小節，不知自君子觀之，守孰爲大？守身爲大。枉己從人，失身莫大焉。不可以爲所屈者小也。枉己即是枉道，枉道決不能行道，而可視爲小節乎！」

❶「彝」，四庫本、《孟子》作「夷」。下同。

❷「厚字」，四庫本作「以厚」。

公孫張儀章

「居廣居」一節，宛然繪出一箇大丈夫巍然立於宇宙之間，儀、衍輩皆其奔走承順之人也。志有得、不得之日，道無行、不行之時。儀考其人，便是湯、文、周、孔一流。孟子竊以之自負，所以列於見知。○張南軒曰：「與民由之，與共由乎此也。雖不得志，此道未嘗不由於己。不能淫，不能淫此；不能移、不能屈，不能移、屈此。此者何？廣居正位，大道是也。蓋得乎己而外物舉，不足以貳之也。所謂大丈夫者蓋如此。」

周霄問曰章

周霄意在孟子難仕，故兩設問以探其情。孟子指出道字，謂古人汲汲皇皇欲仕之心，無非爲道，却惡不由其道而仕。不由道而仕，與鑽穴隙之類，醜極矣，與妾婦以順爲正者，均自負爲有本領，有神通。不知有道之所唾棄，而羞稱之也久矣。○或曰：「田非必能不失，失田亦未必即廢祀，只自心皇皇不自安耳。失位不祭，須想他孝不能殫，即忠不能伸處，使吾親生我之身無補於世，所以不能宴然。若硬説失祭，則未仕以前，豈無所以致孝於祭？必欲得位而後致祭，則終身不仕如顏、閔諸人，將遂不得爲孝子，有是理哉？《禮·王制》曰：『士有田則祭，無田則薦。』何必專患無

田？」〇君子非不欲仕，至於道所不可，則雖不敢以祭，不敢以宴，亦有所不恤。蓋辱身苟仕，雖不廢祭，僇親實甚。此識者所當謹也。

彭更問曰章

彭更疑傳食，萬章疑受餽，所見極正。愚謂有孟子之志則可，無孟子之志，則一蘇、張而已矣。孟子曰：「無伊尹之志則篡。」顧子曰：「無孟子之志則盜。」〇或曰：「既云食志，而又不食毁瓦畫墁之志。使果食功，而安得遺守先待後之功？二節反覆説，只要歸到『子非食志也，食功也』上。」

宋小國也章

果行王政，自不畏人。爲匹夫匹婦復讐，湯之行王政也，東征西怨莫不望湯之爲君；救民水火之中，武之行王政也，其君子小人莫不望武之爲君。今日之宋，正是不行王政云爾，豈畏齊、楚哉？〇或曰：「將行王政，未必能行也，故孟子直斷之以爲不行云爾，引湯、武事，正壓倒齊、楚。此孟子立言針鋒相對處。」

謂戴不勝章

習與善人居，不能有不善；習與不善人居，不能有善。與一善人居，而衆不善人間之，則不能成其善，善人且孤危而難自立

矣。一薛居州獨如宋王何？○宋王嚴叟云：「正人在朝，則朝廷安；邪人一進，便有不安之象。蓋其類應之者衆，上下蔽蒙，不覺養成禍胎。」又云：「自古君子、小人原無參用之理。君子在內，小人在外，則泰；君子在外，小人在內，則否。若君子與小人競進，則危亡之基也。」按，嚴叟之説，益知一居州必不能成君德，况復有群起而咻之者哉！

不見諸侯章

孟子守不見諸侯之義，不迫不可見也，不先不可見也。古人尚有迫而不見者，是雖已甚，然千載下君貴士賤，波流難砥，寧有此幾人已甚者！孟子學深養到，便不肯負意氣相矯激，故引孔子一段。向使陽貨不先，斷不輕見，不獨明不爲已甚，亦可明不見諸侯之義也。曾子、子路皆守孔門家法，故深鄙乎脅肩諂笑、未同而言之人。養與守不同，干木、泄柳嚴而隘，孔、孟和而大。當時無不見諸侯之士，無不欲仕之人。孟子云：「不由其道而仕者，鑽穴隙之類也。」愚亦云：「以順爲正者，脅肩諂笑之類也。」不能學孔、孟，不妨以干木、泄柳爲法。○鹿伯順曰：「君子之所養可知已，最耐咀嚼，這君子便説自己意。若再指兩賢，其味反淺。」

戴盈之曰章

《益》之大象曰：「君子以見善則遷，有過則改。」既知非義，便當速已，豈容姑待！「待」之一字，從來誤事病根。○張南軒

曰：「士之持身於改過遷善之際，而爲盈之之説，則將終身汩没于過失之中；人臣謀國於革弊復古之事，而爲盈之之説，則終陷于因循苟且之域。故仁、知、勇三德，缺一不可。」

夫子好辯章

正人心是主意，不得已是神情。歷觀世道之亂，孰非人心之不正爲之？聖賢之救世者，一時難於一時。禹平土奠居以定人心，周公驅害除殘以悦人心，孔子明刑勅法以懼人心。周公難于禹，孔子更難於周公。孟子既無君相之位，又無《春秋》可書，而楊、墨惑亂人心，甚於往代。孟子欲以辨息之，而使人心歸正，益又難矣。曰不得已，真不得已也。恐一人不能挽回，而望於能言距楊、墨者，是何如神情耶！「孔子懼，作《春秋》」，孔子之不得已也；「吾爲此懼，閑先聖之道」，孟子之不得已也。「聖人復起，不易吾言」，孟子直把先後擔子一身挑起，甚矣，其不得已也！○朱子曰：「見諸聖賢遭時之變，各行其道，是這般時節；其所以正救之苦，是這般樣子。見聖賢是甚樣大力量，恰似天地有缺陷處，得聖賢出來補救周全。過得稍久，又不免有缺，又得聖賢出來補救。真有開闢乾坤之功。」○薛敬軒曰：「亂極復治，惟聖人有道以持之，使不至於傾。如堯之治極矣，時當衰也，有舜則能持其盛；舜之治極矣，時當衰也，有禹則能保其治。使堯之後無舜，舜之後無禹，則鳴條、牧野之事不待後世而後見也。乃知治亂盛衰相尋無端者，理之常然。或當衰不衰、當亂不亂者，則聖人斡旋造化之

功也。」○許東陽曰：「孟子此章答好辯之問，而孟子之辯專爲楊、墨而發。則易亂爲治，全賴人事而回氣化；武王、周公誅紂伐奄，孔子作《春秋》，則以人事而救衰失。所以孟子亦於衰失之時，闢楊、墨以回氣化、正人事也。此正聖賢參天地、贊化育之功。讀此章，當如此會《集註》之意。」

於陵仲子章

舉世皆貪，而有一廉士出焉，豈非祥麟瑞鳳哉？但恐不近人情，實有行不去者，并其廉非耳。如仲子原無兄之居、母之食，則於陵自是高節；乃有而避之，欲成一不居、不食之廉，究竟果能不居、不食乎？人必盡人倫，而後可以議名節。無論不能如蚓，即使如蚓，而避兄離母，亦惡能廉？天下自有中庸之道，知、廉、勇、藝，不能以禮樂文之，祇一曲士耳。於陵之節苦，首陽之節甘，全在人倫上定案。○或云：「惡能廉，只説不能成就他底廉，不是説不能爲真廉也。前後只此意反覆詰應。蚓而後可，猶言信如仲子之操，必蚓而後可焉。有人而可同於蚓者哉？」鹿伯順亦云：「非要他若蚓，言人做不得蚓。孟子最愛是廉字，怕被不通人跌倒，反爲貪夫借口，故爲此辯，非好惱陳仲子。」○余少原曰：「仲子事不必遠引，只以魯叔肸事斷之，則其論定矣。《春秋》魯宣十七年書字『弟叔肸卒』，胡氏曰：『稱弟，得弟道也；稱字，賢也。何賢乎叔肸？宣弑而非之也。非之則胡爲不去？兄弟無絶道，故雖非之而不去也。與之財，則曰我足矣，終身不食宣公之禄。君子以是爲通恩也。論情可以明親親，言義

可以厲不軌，所以取貴於《春秋》。』以視仲子何如哉？兄無悖逆作亂之大故，而仲子去之惟恐不遠。愚故曰：其論定矣。」

此篇言出處之道，言政，言廉，皆關世道人心，無處非學。

四書近指卷之十六上孟終

四書近指卷之十七下孟

離婁章句上

容城孫奇逢纂

離婁之明章

從來治天下者，俱不能離仁政，然必本於先王，以先王仁深而智周，所事得其全，後世無以踰也。因之則逸而有成，不因則勞而罔功，且播惡於衆矣。道揆，是先王心思所竭，而繼者以示天下，後世臣民共爲遵守者也。上失其道矣，下有能守其法者哉？犯義犯刑，無禮無學，環視吾民，非民也，賊也。爲之臣子者，又不能陳善閉邪以匡扶其方蹶，且謂吾君不能，是以賊而賊其民者也。國之喪也，可立而俟矣。○唐、虞之臣師師，三代之臣謇謇，衰周之臣泄泄，戰國之臣沓沓。嗣是之後，沓沓成習，極重難返。謂之賊三字，令人驚愧無地。○朱子曰：「恭與敬大概也一般，只是恭意思較闊大，敬意思較細密。責難之恭，是先立箇大志，以帝王之道爲必可信，必可行。陳善閉邪，即是做那責難底工夫。」

規矩方員章

聖人人倫之至，只是完得一仁字。堯所以治民，舜所以事堯，正是仁處，正其至處也。君不法堯以治民，便是賊其民；臣

不能法舜以事君，便是與君共賊其民。民受賊不過，則身弑國亡，身危國削，何事不有？與上章「賊民興，喪無日矣」同意。治民法堯，事君法舜，是不肯以第一等人讓人，即願學孔子之意。〇或曰：「仁即人倫中肫懇不容自已處。孔子雖兼説不仁，却是望人專向仁上去。若不法堯、舜，舍這仁，趨那不仁，便有下文不仁之禍。」

三代之得章

廢興存亡，總決於仁、不仁，出此入彼，間不容髮。彼惡死亡而樂不仁，真醉生夢死者耶！自不保四海，以至不保四體，見所有之物無一可保，不仁之禍亦烈矣哉！

愛人不親章

未嘗愛人，未嘗治人，未嘗禮人，而有不得者，其求己猶易。至不親、不治、不答，而一味自反，絶不尤人，便是配命之學。此身自足管攝天下。〇或曰：「天下歸，只是身適得其正，雖正而不敢自以爲正。到天下歸，却仍是反求一念，惟日不足，與天下相流通。若將天下歸作身正完滿處便非。」

人有恒言章

言天下國家，便有身在，正使有天下國家者瞿然思修身之爲本。

爲政不難章

借巨室以撥動四海，此中妙有機緣。不得罪三字有作用，慕字從感動上來。

天下有道章

人當順有道之天，不可安無道之天。故借涕泣一事提起當時之耻心，而激之以師文王，文王總不離好仁。「仁不可爲衆」一句，是通章主腦，耻字是精神。○蘇氏濬曰：「通章重責諸侯自强，非謂景公能順天，而今之諸侯爲逆天也。況齊非弱小，靦顔女吴，亦非順天之事。蓋景公不能自强，故雖以霸國之餘，不能不受吴命。今諸侯不能自强，欲免人役，必不可得也。」

不仁與言章

今試語人曰「汝安危利菑而樂亡」，必無人肯自認者。然跡其所爲，竟無人焉肯勉之於仁。皆自侮、自毁、自伐之事，所謂「自作孽，不可活」。○或曰：「可以二字，蓋水之可，非孺子自可之也。孔子不是解説孺子之歌，乃就歌指點道理出來，提醒後人只在自取二字上。孟子引此，直將世間利害源頭分明説破，見不仁之禍不可歸咎於天。自字生下文數自字，全要人反身猛省，轉禍爲福。」

桀紂之失章

欲與聚而惡勿施，所謂仁也。仁矣，而

民有不歸者哉？歸則不待驅，況諸侯皆爲之驅，易於致王者莫過此時，萬不可失此機會。興言及此，熱腸欲焚。恐人不激發，又危言以愓之。「終身憂辱，以陷於死亡」，極言爲仁之不容緩。○鹿伯順曰：「眼見人家驅將民來，無人爲湯、武，到底只落箇大家一齊溺耳。『七年病，三年艾』喻妙極，艾要覺病時用，而既病，便等不得三年，故須無病時畜艾。」

自暴自棄章

安宅正路，是指點人生最真切處。弗居弗由，所以可哀。靜言思之，居仁由義，從古來除了幾箇大聖、大賢、大儒，鮮不有愧色焉。自暴棄者，固不獨專在下愚也，此孟子最策勵人語。一念不仁，一事不義，便是自棄。自暴陪説。○南軒張氏曰：「仁言安宅，謂其安可處；義言正路，謂其正而可遵。是二者，性之所有也。曠之、舍之，以自絶其天性，不亦可哀乎？」

道邇求遠章

事即道中之事。天下雖大，總是爲子爲弟。人人皆孝子，皆悌弟，便是唐、虞世界，故曰：「堯、舜之道，孝弟而已矣。」○虚齋蔡氏曰：「孟子所責，不在天下之人，乃在爲天下之人及思以道術易天下者。此意最要看明白。」

下位獲上章

獲上，信友，悦親，總一誠流貫。其真

實無妄曰誠，其純粹以精曰善，明乎善，即誠也。至誠，自思誠而至於誠者也。思曰睿，明善根源全啓於思。思誠正誠身下手處，所謂盡人以合天也。孟子所受於子思者，其真傳在此。○或曰：「誠身屬在悦親，是步步遞下來的文法。其實各項俱本於此。誠者所包者廣，不止悦親一事，明善即誠身工夫，不是兩平説話。思非懸空，只在君民親友實地做工夫，令彼此各得一誠，乎契人盡天見。如舜之底豫，黎民從欲，便是盡人盡物的道理，便是天道。通章重思誠上。」

伯夷辟紂章

二老歸文王，謂其能養天下之老，非爲一身就其養也。天下第一流人，非王政收不得，故曰：「諸侯有行文王之政者，必爲政於天下。」

求爲季氏章

戰國時莫不高善戰者之功，孟子獨治善戰者之罪，謂不導其君行仁政而一味慘殺，即服上刑矣。一人之命，豈足償盈城盈野衆多之命乎？不能不令人思湯、武耳。○和靖尹氏曰：「湯、武之征，以正代不正，救民於塗炭也；戰國之戰，以亂益亂，殘人民耳。而求富之，爲之强戰，是何異於助桀而富桀也！」❶

❶「何」，原作「可」，據四庫本改。

存乎人者章

知言以知人，似無遁情矣，不知言猶有假，惟眸子最真，還是父母生時原物，聽而即觀，形跡疑似之間，斷不糊塗，令他瞞昧得去。此更是孟子冷眼。○或曰：「凡人良心喪盡，雖工掩著，眸子却迫忙裏將胸中邪正迸露出來。如何不先從胸中省察克治，使終身有瞭無眊，馴至根心生色、睟面盎背的地位？須識得孟子欲正人心意。」

恭者不侮章

無不侮不奪之實，却要邀不侮不奪之名。人一不順，便露出本情，到底假不去。○或曰：「惟恐不順，是欲人順己，以掩侮奪之實，成恭儉之名。正見他當境護惜一段，隱曲處到底敗露出來，如何僞爲的？」

男女授受章

道與權非有二也，若舍道行權，尚可謂權乎？權所以濟禮之變，則權乃所以爲禮。孟子以息邪説援人心之溺，以行仁政援人生之溺，正時時以道援天下，默運其權，而不以告人者也。必欲枉道徇人，則是以手援天下矣。

君子不教章

古人多有義方之訓，父何嘗不教其子！此云易子而教，蓋慮其相夷，慮其責善，是爲中人以下者立論，非一定條教也。

中也養不中，才也養不才，誰實養之哉？子曰：「愛之，能勿勞乎？」又誰爲勞之哉？

事孰爲大章

守身以事親，此千古定案也。蓋父母期於子，欲無不全，無不安。自身而往，凡與身相屬者，皆欲使固存，以奉其身。此父母者之心也。身守則無不能守，父母無窮之意安矣。故曰「守身，守之本也」。曾子守身事親，正在以志養親上見得。飲食雖云細事，要看數必字，真以己心、親心聯貫爲一，無一念不在親，無一時不在親。分明是視於無形，聽於無聲，凡繼志述事，錫類不匱，皆在其中。故曰「事親若曾子者，可也」。他人未免有愧色矣。

人不足適章

格君心全本自己心上來。感格在平日，開導在臨時，亦非全無人適政間也。彼人適政間者，信而後諫，亦能奏格心之益，道理要活看。○嘉善陳氏曰：「惟良醫治人身之病，人病各殊，識其何患，治以何方，與人變化，是爲良醫。格心者義準諸此心一而已，非一也乎哉！不明所非，將焉用格？」

不虞之譽章

毀譽，非聖人不能無也。欲譽則譽，故多不虞；欲毀則毀，安問求全？史册中心跡相蒙而情實未確者，被此誤不少。○或

曰：「説箇有不虞之譽，見令聞廣譽施於身，不煩圖度，自然而至，欺世盗名，聲聞過情，君子耻之；説箇有求全之毁，見士憎多口，不必求白，横逆且三自反，何况於毁！《詩》云：『肆不殄厥愠，亦不隕厥問。』語云：『玉可汙而不可碎，毁初無損於我也。』總要人自修無闕，不宜較量毁譽意。」

人之易言章

凡易言天下事者，動而招尤，甚則身名俱喪。惜未早經懲責，遂至悔不可及。《書》曰「惟口興戎」，《易》曰「囊括無咎」，可不慎諸！

好爲人師章

《易》曰：「君子以虚受人。」好爲人師，全是一箇自滿。

正子之齊章

樂正子何人也，而從子敖，故曰「子亦來見我」。克之罪，不待其辭之畢矣。

謂樂正子章

徒餔啜三字，亦甚嚴厲，正子何至此！

〇鄭氏曉曰：「孟子不與子敖言，正子乃從子敖來，烏在其師孟子乎？是時孟子在齊，子敖使魯，正子自魯從之至齊。孟子稱

正子好善，未有不能惡惡而能好善者。或孟子切責之後，改悟而進德也。」○或曰：「正子善人平易之過，急以見師爲意，遂不暇計從人之非。孟子責備之意，謂師可以不見，而匪人必不可從耳。」

無後爲大章

湯、武之君臣，大舜之父子，稍有一毫私意，其間如何能行得去？君子以爲猶告也，却爲後世之妄行者立案。○朱子曰：「以事理度之，意其未及告而受堯之命耳。其後固不容不告，而遂以歸也。」

仁義之實章

泛而言仁，言義，言智、禮、樂，未必覺其即在事親從兄之中，然其實却在此。實者，根本之謂也。本立道生，事親從兄之念豈有盡境？實處涉虛，觸處削色矣。○少墟馮氏曰：「手舞足蹈，不是分外討這箇樂，只是復還那孩提稍長本來愛敬耳。孩提稍長時，其愛親敬兄，真是不知足之蹈之、手之舞之，何曾有絲毫情識安排！此方是真樂。故曰：『大人者，不失其赤子之心。』」

天下大悦章

不可爲人，不可爲子，欲不盡事親之道，能乎哉？然事親之道到底是盡不完的。即天下化、父子定，人自見其底豫，見其化且定，舜只盡其爲人爲子者而已矣。○鹿伯順曰：「孝不止是無不是的父母而

已，要把這樣難轉的父母轉到是處，此處多少苦心妙用，纔叫做盡事親之道，所以曉然感動天下。大字全在天下上取。」

離婁章句下

舜生諸馮章

舜、文合符，合在志上。於作用各別處，見其心源之合。揆，亦揆其志也。舜之前，文之後，凡有一聖人出焉，莫不合符，所謂南北海千載上下此心此理同也。子靜早識此消息，所以爲直接孟氏之傳。○少原余氏曰：「念頭發動處屬志，行出來便有過、不及，脗合爲難。舜、文自相符合者，即中節之節也。合字不在事跡上見，只就舜、文所行上見。其心源彼此無間，不爲時地所拘。蓋理之極至處，不容有二也。」

子産聽政章

舉國聽政，無不可爲。以乘輿濟人爲美事，所以云惠而不知爲政。政自有體，不令人喜，不令人怒，此謂王道平平。

君之視臣章

戰國時，君禮臣忠邈乎不可覩矣。故只舉相報之情，以激發齊宣，使善遇其下。蓋進諫之道，或婉或直，妙在言下斟酌，安得有一定教條？○或曰：「孟子此論，乍聽甚駭人。徐而思之，蓋與『聞誅一夫，未

聞弑君』之説略同，大意尤與《書・泰誓》『撫我則后，虐我則仇』二句相表裏，非孟子創論也。論卿則言易位，論服則言寇讎無服，危言抗節，非孟子不能。要之，皆欲成就齊王，且以爲萬世戒耳。」

無罪殺士章

見幾而作，自是保身之哲。南軒曰：「非特士大夫當知見幾而作之義，抑將使有國者聞之悚然，不可失士大夫之心也。使大夫士懷去徙之心，則國之危亡無日矣。」

君仁莫不章

孟子每對君輒言仁義，蓋爲君身原緊要。

非禮之禮章

執定如何是禮義，便是非禮義。《易》曰：「神而明之，存乎其人。」孔、孟論人，別有眼界。○張子曰：「『非禮之禮，非義之義』，但非時中者皆是。時中之宜甚大，須精義入神，始得觀其會通，行其典禮。此方是真義禮也。行其典禮而不達會通，則有非時中者矣。」

中養不中章

賢父兄諭子弟於道，其作用全在養字上。養有工夫，要耐煩，棄子弟的只是耐不得。樂只就父兄養子弟處見。

人有不爲章

有不爲，便見是人所共趨者而已。獨恬焉不趨，識力俱足，纔可以擔持天下事。○或曰：「按，有爲非可卒辦。若平時枯坐一室，不講求有用之學，臨事安能有爲？以此知不爲處正是深於爲也。」

言人不善章

言人不善，只是心地刻薄，鬼神且忌之矣。

仲尼不爲章

本分之外，不加毫末，恰恰是性之流行，命之不已，此是不爲已甚。隘與不恭，未免甚矣。○或曰：「此節是贊仲尼至德處，不是説仲尼平易道理只是箇恰好。少着意，過了纖毫便是已甚。蔡虚齋謂孟子此句最虚涵，説得盡。得之。」

言不必信章

必信、必果，便有非禮、非義處，豈所以語大人？陸象山云：「義是箇大世界，必信、必果是箇小蹊徑。」按，陸氏説，便想見學術偏全之别。

不失赤子章

赤子純一無僞，到底至誠。至聖亦是一箇純一無僞，故惟大人乃能不失其赤子

之心。○郝京山曰：「赤子所以能爲大人者，全仗學問。赤子之心，自是忠信，然未嘗學問，任率自便，未可徒恃忠信耳。惟學爲要。」

養生不足章

到得送死時，養生之事已畢，舍此無以盡其力，故以爲大事。

君子深造章

深造自得之後，受享無窮。顔子歸仁，曾子之至善，子思之修道，孟子之集義以慊心，孔子之從心不踰矩，皆是此光景。

博學詳説章

詳説是審問、明辯與博學，總是約禮工夫。博約雖對舉，却非兩件。博時約，約時博，循環無端。孔、顔一生功力，在此二字。○朱子曰：「約自博中來，通貫處便是約，不是通貫了又去裏面尋討箇約。某嘗不喜楊子雲言『多聞則守之以約』，多聞了又要一箇約去守他。」

以善服人章

服人一味取勝。養字有多少薰陶鞠育之意在，此王霸心術之異。

言無不祥章

賢能輔世長民，天地之瑞也。小人以媢嫉之私，肆其口舌，或蔽之未用之先，或蔽之既用之後，甚有功垂成而阻之抑之，無端慘禍，覆人邦國。史册中筆不絕書，令人增慨。

仲尼亟稱章

夫子取本，見聖心淵泉時出之妙，與在川上意同。聲聞過情，正耻其無本也。耻者獨知之疚，務本君子自欺不得。

君子存之章

幾希謂所争不多，人禽之分只在此處，亦危矣哉！庶民去之，賴有存之之君子，并庶民亦不淪於禽獸幾希者何？仁也，義也。在事則爲物理，在身則爲人倫。明物察倫，由仁義行，此所以成重華之世界。舜存幾希之力也。○張氏曰：「聖人安行，雖不待别加工夫，然安行處無纖毫違錯，即工夫也。自後世觀舜，以爲由仁義行；在舜當日自視，未嘗不戰兢惕勵。故謂聖人不勉强可也，謂聖人不待存之，恐未也。舜之授禹曰『惟精惟一，允執厥中』，此獨非存之之功乎！况孟子本言舜明物察倫，張子謂明察皆窮理，皆寓工夫在内。」

禹惡旨酒章

存幾希之脉，列聖各舉一事者，皆憂勤惕勵之事，非泛舉也。禹在好惡上見憂惕，湯在執立上見憂惕，文王在視望上見憂惕，武在不泄忘上見憂惕，周公在思施上見憂惕。君相一時事業幾希！萬古精神各從獨到處言之。所謂「前聖後聖，其揆一也」。

王者迹熄章

《春秋》作而亂臣賊子懼，此孔子之所以存幾希也。孔子之道雖無往不存，尤莫備於《春秋》。《春秋》祖於《易》而通於《詩》、《書》、《禮》、《樂》，可謂五經之綱領。故稱孔子者，必本《春秋》，此孟子所以爲知言也。竊取其義，便是孔子之憂勤惕勵處。○或曰：「義字從古今人心不容泯滅蒙昧處見之，竊取是孔子就人心提挈出來，却增減分毫不得。孔子自言『吾之於人，誰毁誰譽』，即此是義，即此是《春秋》。」

君子之澤章

予私淑諸人，便是以存幾希自任。私淑，就自心獨得處看，心見孔子。凡見孔子所淑之人，皆孔子也。孔子於文王爲聞知，非得於呂、散，心有真文也。故自信在兹。孟子自淑孔子，非得於人，心有真淑也，故自任願學。

可以無取章

兩可之事，賢者不免有傷。可以無，即寓可以內精義之學，於是非可否毫釐不容差忽處，正須精擇。

逢蒙學射章

端人也，取友必端，此千古定案。羿之罪，不在知人之不明，全在立身之不端。◯程子曰：「孺子事，孟子只取其不背師耳。若國之安危在此一舉，則殺之可也。舍之無害於國，權輕重可也。何用虛發四矢哉！」

西子不潔章

倏忽之間，一不潔而美者失其美，一齋戒而惡者掩其惡。正所謂「罔念作狂，克念作聖」，人烏得不惕然自省！

天下言性章

性亦難言矣。離已然之跡，則無所據以自見。若惻隱爲仁之端，羞惡爲義之端，辭讓爲禮之端，是非爲知之端，此是已發見者，即性之故也，却無不順利。若殘忍之非仁，無耻之非義，不遜之非禮，昏惑之非知，即故之不利者也，利是不假人爲而自然者，故者以利爲本，乃指言故之可以言性處，與上句非兩層。禹之行水，不是比喻，言禹順

水之性，爲知之大。以例人循性，皆當以利也。天與星辰之故，亦只是利而已。○禹之行水，疏瀹排決，拮据無限，最古今來第一等難做的事。而乃云行所無事，謂其順水之性而非鑿也，鑿便害性。乃知古來幾箇大聖人創非常之原者，總是因天因地因人，何嘗自作意見。因則爲大智，鑿則爲不智。行所無事四字，虧孟子拈得出。

公行子有章

不以與言者爲榮，獨以不與言者爲簡，是小人亦知重君子，故以一禮字折服他。意雖倨，詞却平。

以其存心章

人惟無以處心，故横逆之加，則常爲物所使。君子曰此物奚宜至哉，謂我必有以致之耳。遂不尤人而切自反此心，所以能泰然於天下。又何患焉？與人並處而獨免於患，此所以異於人也。○少墟馮氏曰：「曾子説犯而不校，孟子又恐學者泥其辭不得其意，徒知不校，不知自反，故又有三自反之説。果能自反，則横逆之來，方自反不暇，安有工夫去較量？三自反正是不校處。或謂孟子三自反不如顔子之不校，誤矣！」

禹稷顔回章

禹、稷能爲顔子，人或信得；及顔子之能爲禹、稷，當於何見之？愚嘗爲之説曰：「禹、稷，仁覆天下者也；顔子，天下歸仁者也。總此一件生活，樂則行而憂則違，夫豈有二焉？故曰『禹、稷、顔回同道』。」

皆稱不孝章

匡章免於不孝者，其情已可憫，其心猶可哀。聖賢觀人，超於世俗之外，所謂「衆惡之，必察焉」。○或曰：「古人於君臣朋友之交，到相離時固是不得已，然猶之可也。惟父子則無絶道，當防其端，愼其微。至如石碏、李璀之事，則又當别論耳。」

曾子子思章

曾子、子思品格一般，而爲師爲臣則有異焉者矣。凡異而同者，皆道之全者也，異爲真同，同爲至異。見異于同，乃可辯道；見同于異，乃爲見道。○或曰：「此章當與禹稷顔子章參看。彼言出處同道，此言死生同道，皆在平時異處看出同處，故曰易地皆然。」

王使人瞯章

孟子「道性善，言必稱堯、舜」，是實見得堯、舜與人同，人自異於堯、舜耳。○新安陳氏曰：「堯、舜與人同之説，與人皆可以爲堯、舜之説相表裏，但其意包涵未盡。

使儲子再問難，孟子必傾倒盡發之矣。」

富貴利達章

富貴利達之人，全是爲享妻妾之奉，安得有見而羞、羞而相泣者乎？果有此，當必令求者之自爲羞泣而爽然自失矣。○張氏曰：「求字上加所以二字，千態萬狀皆在其中，却形容不盡。古今殉富貴者多矣，豈獨齊人哉！」

上篇專言仁政者八章，下篇言聖賢道統傳授者九章，餘皆修身接物、事親事君之道。總之，皆所謂學也。

四書近指卷之十七終

四書近指卷之十八 下孟

容城孫奇逢纂

萬章章句上

舜往於田章

大舜一生心事，孟子以怨慕二字括之。怨慕二字不宜分析看，慕即含蓄在怨内。「如窮人無所歸」、「人悦之、好色、富貴，無足以解憂」，是孟子設論以推極其心，摹寫徘徊自問、負罪引慝一段篤摯情況，正所謂怨慕也。怨非正情之發，然怨而慕，則大舜之獨見精微處，聖孝所以淋漓千古耳。○存疑曰：「怨慕二字相因。方未得乎親時，則怨慕兩字俱當用；及既得乎親時，只當用慕字。故孟子告萬章，始曰怨慕，終只曰慕。」

娶妻如何章

孟子只欲發明聖人處變之心，故就事論事如此。真西山云：「使有是事，處之不過如此。」真善讀書。按，四岳薦舜曰「烝烝乂不格姦」，益之稱舜曰「夔夔齋栗，瞽瞍亦允若」，則舜之爲庶人，已能順其親，使不至於姦矣。况堯既舉而用之，使百官事舜於畎畝之中，豈容象得以殺兄而使二嫂治其棲乎？孟子當日不辯萬章之失者，蓋不能一一辯世俗傳訛之迹。直有以發明聖人處

變之心，務使學者得聖人之心，以維天理人情之至，則其事之前後有無皆不必辯矣。故程子云：「學孟子者，以意逆志，可也。」

象以殺舜章

封之以示愛弟之意，又着他不得有爲，使與民相安。正所以全其親愛，真是仁至義盡。○姚江王子曰：「象祠獨延於世，象之不仁，蓋其始焉耳，又烏知其終之不見化於舜也？孟子曰『天子使吏治其國』，象不得以有爲，蓋舜愛象深而慮之詳，所以扶持輔導者周也。」

盛德之士章

臣父臣君之論，是即無父無君之流也。

戰國時人心不正，其邪説如此。雖云野人之語，不得不據事據理而明辯之，以爲天下後世立防。○或曰：「舜之慕親是至情。欲盡至情而以尊養將之，則生平思以報親者，於此獨至，所以爲孝子之至。引《詩》以永言孝思爲證，指其思也，正言其慕也。下引夔夔之敬是也。」

堯以天下章

何以見爲天之所與，第觀之民之所歸而已。天民一理，天實以民爲視聽。從來得天下者，未有以刼制百姓、攘奪神器而可稱爲天與者。此章虛翻實證，却是確然不易之理。○顧涇陽曰：「此章問答甚奇，善讀書者當會其意。堯以天下與舜，典謨記載，經孔子删定，何須要問。萬章亦見得做

此事，非薄其子而厚他人。或以爲可得而與，則亦將以爲可得而取；以爲可得而取，則亦將爲可得而奪。與而取，順也，猶可言；奪而與，逼也，不可言。故特尋這箇話柄做箇疑端。孟子答得却又大奇，只説『天子不能以天下與人』，恰着萬章心事。於是萬章就不能二字反覆分剖，一節痛快一節，直發出天地間至當不易的道理，闡出古今來未經人道的議論。然後知聖人心事，真如青天白日，揖讓征誅都是一箇道理流出。即好事者，何得執禪繼征誅，妄肆雌黄！」

至禹德衰章

古初之世，天地之功未成，萬物之用不備，有爲君之艱，無爲君之樂，但得其人焉以付之，直釋負耳。夏、商以後，勢已大定，而故迹可循。中庸之主，可以托舊業取成功，使天下之人藉先恩以奉後主，亦與以所安也。孔子謂「禪繼之義一」，孟子謂「天與賢，則與賢；天與子，則與子」，總皆以爲天下耳。「啓賢，能敬承繼禹之道」，正是堯、舜以來相傳心法，便是得天處，是與子即與賢也。凡不是人爲處，便是天。天與命總一樣，在天爲天，着落於人爲命。與賢與子分明，堯、舜、禹爲之，實莫之爲而爲；舜、禹、啓之受天下分明，舜、禹、啓致之，實莫之致而至。自然之謂天，一定之謂命。孔、孟識透此道理，故平生每以天自信，省了多少怨尤。彼逆天而衡命者，徒自行險，恐終難徼幸耳。○少原余氏曰：「義字雖就天命言，却要見古帝王窮理達天、有天下而不與的氣象。又須知繼之與禪，事殊道同。註『聖人豈有私意』一句，暗照傳子非德衰

意。」

割烹要湯章

伊尹，聖之任者也。在畎畝，則道在畎畝；在君民，則道在君民。樂道行道，不作殊觀。然非樂道不能行道，必親見堯、舜者，方是真能樂堯、舜者也。從古聖人通己於天下，而公計之。我貴也，曰天以我司治理也；我賢也，曰天以我任教化也。在彼者皆吾事，在我者皆物所待也。身無獨身，事爲通事，常合天地以爲心，此爲伊尹而已矣。○或曰：「撻市之耻，納溝之痛，正是伊尹覺處。況伐夏救民，前此未有。舉世夢夢，獨尹見到，無毫髮疑慮，故謂之先覺。此却在人微渺處識得透，所以擔荷天下，綽有餘裕。若泛就解悟上説，孔、孟皆是先知先覺，皆可謂之以斯道覺斯民，與伊尹時地不相切。」

孔子於衛章

戰國遊士往往失身匪人以干進，故多以醜語污及聖賢。孟子謂好事者故爲此説，徒亂人聽聞以行己私耳。凡事有關於名行者，不得不辯。於衛，不主彌子；於宋，當倉卒時，必主貞子，不主癰疽、瘠環自明。○南軒曰：「聖人非擇禮義爲進退，聖人之進退無非禮義。禮義之所在，固命之所在也。此所謂義命合一者也。」

自鬻於秦章

爲百里辯誤，只就其知幾之智而推其

相秦之功，以見其賢，必無干主自污之事。此論世之道也。

此篇書九章，多口傳無據，孟子却都按事考時，究情搜理，一一有徵。看辯堯、舜、禹處，便消天下後世篡弒之禍；辯伊、孔、奚處，便遏天下後世污辱之風。其於世道人心，維係最大。

萬章章句下

不視惡色章

天下事以力成，以智起，開局時見的小了，收局如何得大！故孔子之聖全在智，智是見得徹，聖是行得到，智、聖非有先後。孟子恐人以始終爲先後，故又以巧、力譬之。蓋力之所至，巧之所中，一時並用者也。此証智之所以妙於聖處。孔子獨爲聖之時，其以智定宗乎！《易》曰：「乾以易知，坤以簡能。」知以虛而每大，能以實而每小。地利之所作者，用天固不盡也。三子力用者矣，坤道也；孔子備於智用，乾道也。○幾亭曰：「時中貫徹人倫。仕、止、久、速，不過事君一途，說事君不過進退一端耳。孟子特指其最顯者，明聖之時，非偏就仕、止、久、速言。」○或曰：「孟子論孔子仕、止、久、速，各有可以二字，孔子則曰無可無不可。」

周室爵禄章

惡其害己，皆去其籍，便見今之諸侯，天子之罪人也。王者制爵從天，制禄從地，度量起於庶人，而自吏之至下者始。下士代耕之義明，然後卿大夫之義皆明，雖天子諸侯亦皆代耕而已。《易》曰「君子以施禄及下」，享大奉者有大責。苟爲無功於民，則是不耕而食，於義無處也。○或曰：「周制封建、井田相爲表裏。封建，上制下者也。爵禄之籍廢，而百里、七十、五十之制不遵，有諸侯而擬王畿者矣。井田，下奉上者也。經界之籍廢，而上、中、下農之田不給，有履畝而税什一者矣。上則僭乎君，下則剥乎民，以强榦弱枝之法，卒成小加大、衆暴寡之勢。周制雖略，有可言。而列國分争，王室不振，孟子蓋感慨繫之矣。」

友其德也章

「友也者，友其德也。」友德自然不挾。惟不挾，乃稱友德。孟獻子、費惠公儘可矣。至晉平公，亦可止矣。然終於此而已矣。必如堯以天子而友匹夫，方是友德之極致處。《易》曰「上下交而其志同也」，堯、舜是也。尊賢之義，同於貴貴，儀註自此始。或又有説焉，賢不可以親貴，枉己求合，反失其爲賢；貴正可以親賢，當務爲急，正成其所貴。此固各有攸宜也。○或曰：「天爲民立君，非賢誰與？相助爲理。友德正是上承天意，下撫百姓處。天位、天職、天禄，皆當與有德者共之，不則四海困窮，天禄永終矣。孟子將尊賢頡頏貴貴，皆

天也，非創見臆論也。如此方見友德關繫。」

敢問交際章

孔、孟同一事道也，但就中有苦心處。章疑多不辭之餽，故以交際爲問。不知交際中亦有行道機緣，留此一路，與世相接。若概以其取諸民之不義也而絶之，勢必爲於陵仲子而已矣，豈聖賢不忍忘天下之意哉？孟子之交際，與孔子「行可不已際可，際可不已公養」，其義一也。〇或曰：「行可之仕是爲道，際可、公養之仕亦是爲道。蓋際可、公養，都是緣此而冀其道之行耳。若專爲禮爲禄，何以爲孔子？」

仕非爲貧章

仕非爲貧也五字，乃古今仕宦律令。非爲貧，便是要行道。乃有居高享厚而道不行，何如「辭尊居卑，辭富居貧」？隨在盡職，以免尸素曠官、不能行道之耻。嘗試論之。官無崇卑，各有道在。會計當，茁壯長，是亦道之行也。若立人本朝，不能堯、舜其君民，是亦道之不行也。欲免此耻，誠非易事。〇或曰：「朝廷之上，無不屑爲之官，亦無有一等官可以苟且而不必盡職者。士大夫於孔子委吏、乘田處，最當三思。禄位尊卑厚薄，最要安分。」

不托諸侯章

寄公之禄，可食也；常職之禄，可食也。士既不敢上同於君，又不可混同於臣，自當引分相機，豈可虛拘？如君而氓我也，周則受之；君而賓師我也，亟餽則摽之。故客卿可爲而禄不可受，餽遺可受而無處必却。此最孟子析義之精，與交際章相發明。

不見諸侯章

士不敢見諸侯，所以全君也，亦全己也。爲庶人，皆得與君揖讓，則君無以爲君矣，故曰所以全君也。既名曰賢，而爲君所役，則賢無以爲重矣，故曰所以全己也。此

章迴環，發不可召之意，以明不往見之義。不獨爲士開地步，正以見大有爲之君必有所不召之臣。亢身隆道，古人之善成君矣。○或曰：「不敢見於諸侯，自卑之甚也，自尊之甚也。」○問：「此章綱領只在義路禮門？」朱子曰：「固是。然義禮裏面各有節目。如云『往役，義也；往見，不義也』、『周之則受，賜之則不受』之類，都是義之節目。如云『廩人繼粟，庖人繼肉，不以君命將之』之類，都是禮之節目。又如齊餽金不受，宋、薛餽而受，此等辭受都是箇義。君子於細微曲折，一一都要合義，所以《易》中說『精義入神，以致用也』。孟子平日受用，便是得這箇氣力。今觀其所言所行，無不是這箇物事。」

一鄉善士章

以友天下爲未足，則其取善之心，真有不可限量處。尚論古人，是信而好古生活，其事如新，其人如見。明得此義，方好讀廿一史。○張氏曰：「古人從何處友他？尚論處即是友。尚論非平隲往跡，徒煩口説，有講求參考、設身處地成就德業意。雖論古人，却事事歸到身心上，總是友善精神。無一處滲漏，無一刻放過。」

宣王問卿章

反覆之而不聽，則易位，孟子意爲言耳，於古無文。然同姓分祖宗之身，固得以祖宗臨之，所以尊先王，貴社稷，皆宗臣之行權而不失其正者也。反覆之三字，積誠以感，竭力以匡，懇惻委曲，直到無可如何處。可想見其質鬼神、告先王之苦心。

此卷都是斟酌事理的案宗，剖析極微，處置極妥，所稱精義入神也。吾輩要於其論人論事處，莫當做原有此書，只似今日初聞，細心理會，纔覺於身心上有着落，有裨益。

四書近指卷之十八終

四書近指卷之十九 孟下

容城孫奇逢纂

告子章句上

性猶杞柳章

仁義是性中生出，桮棬是杞柳造成。天人之别、内外之分劃然。告子認性本無仁義，故着以爲字。孟子戕賊字極力辯析，只足破他爲字，尚未説到性之善。

性猶湍水章

東西雖有兩分之勢，上下則屬一定之理，此人性所以無有不善也。即或物欲陷溺，本性剥蝕，亦猶是水之過顙，水之在山，是豈水之性哉？不善而出於使，正見性無不善處。

生之謂性章

生之謂性，是告子論性的大旨。不知生之謂生，生之理謂性，生則人、物所同也，理則人所獨也。人之所以異於禽獸者幾希，則性之旨也。故曰性善。○雲峰炳文曰：「《大學》、《中庸》首章，或問：『皆以爲人、物之生，理同氣異。此則以爲氣同理

異，何也？』朱子嘗曰：『論萬物之一原，則理同而氣異；觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。氣之異者，粹駁之不齊；理之異者，偏全之或異也。』理同氣異，是從人、物有生之初說；氣同理異，是從人、物有生之後說。」

食色性也章

夫子嘗曰：「義以方外。」夫義所以裁制其在外者，而非在外也。如云「以我爲悦」，故在內；「以長爲悦」，獨非內乎？長楚人之長，故在外；不愛秦人之弟，獨非內乎？告子本欲外義，不覺併入於仁內。況不愛秦人之弟，正義之差等處，告子並指爲仁，所謂「不得於言，勿求於心」者也。使反而求之於心，則義之非外，不待辯而明矣。

○涇陽曰：「食色性也，當下即是，更有何事？若遇食而甘之，遇色而悦之，便未免落在情境一邊，謂之仁，不謂之性矣；若於食而辯其孰爲可甘，於色而辯其孰爲可悦，便未免落在理路一邊，謂之義，不謂之性矣。故曰動意則乖，擬心則差。告子之指蓋如此。吾乃知中國之有佛學，非自漢始也。○告子仁內義外之說，非謂人但當用力於仁，而不必求合於義；亦非因孟子之辯而稍有變也，正發明杞柳桮棬之意耳。何也？食色性也，原未有所謂仁義，猶杞柳原未有所謂桮棬也。「仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」各滯方所，物而不通，是故仁義成而性虧，猶桮棬成而杞柳虧也。始終只是一說。

何謂義内章

「行吾敬，故謂之内」，便是「長之者義乎」之意。然則飲食亦在外也，與耆炙亦有外與同。○或曰：「合『冬日』、『夏日』二句一串説，看出兩則字語意，方見因時制宜、義在内的道理。就事境上看，不獨冬日、夏日湯水在外，即飲亦在外。然因冬飲湯，因夏飲水，自然裁制合宜處皆由中出，義豈不在内？公都子本孟子『庸敬』、『斯須』二句意，而特就飲食例推之，暗與『長者義乎』、『長之者義乎』二句合。故註云：『此亦耆炙之意。』」

無善不善章

三説總是疑性未必善。孟子因情驗性，情主性之自然發動言，才即情所作爲之力量也，才根情看出。公都子三説，多舉古人之不善者，以証性之有不善。故緊承曰：「若夫爲不善，非才之罪也。」引孔子釋《詩》，全是折衷至聖以定論，降伏三説。好是懿德，好是情，能好是才，總之一性而已，乃所謂善也。○朱子曰：「性之本體，理而已；情則性之動而有爲；才則性之具而能爲者也。性無形象、聲臭之可形容，故以二者言之。誠知二者本善，則性之善必矣。」

富歲子弟章

聖人與我同類者，❶聖人先得我心之同然耳。二同字見非天降才爾殊，其殊者由於陷溺其心。雖有不同，正可想見其同處。心之所同然者何也？理也，義也，即所謂性也，情也，才也。○或曰：「先得對陷溺既久之後，看人心剥後，得復聖人。自降才時，即全此心。此正指出聖凡同體處，不可看高了聖人。」

牛山之木章

木是無情之物，故本山之生理，而以其材言性；心是有靈之物，故本人之感物，而以其才言情。皆就既經戕伐之後，追論未經戕伐之先。見山木之美，人心之良，雖經斧斤，根芽猶趁夜氣而生，極力梏亡纔存不住此幾希一線。人之異於禽獸者幾希，自人初得天地之心言也；好惡與人相近者幾希，自剥、復之交見天地之心言也。欲存幾希，須葆夜氣。此孟子有功於前聖，有功於後學。○饒雙峰曰：「此章緊要在三箇存字。首說存乎人者，是說此心本來存；次說夜氣不足以存，是說衆人不能存此心；終說操則存，是教人用力以存此心。」○或曰：「工夫如何？曰《乾》三爻『終日乾乾』，恐其旦而入於暮也；『夕惕若』，則夕亦旦矣。此操存之謂也。」

❶「與我」，原倒，據四庫本乙正。

王之不智章

鴻鵠在心，能令人耳聾，能令人智昏，而中於王心尤甚。欲清王心之鴻鵠，須審擇其暴之之人，❶而嚴戒其寒之者，則庶幾矣。就有萌上着力，此見孟子格心之學。○陳新安櫟曰：「前言王之不智，後言智不若。固群邪寒之者之罪，亦自鴻鵠其心之罪也。」

魚我所欲章

本心謂羞惡之心，即所謂辯禮義而不苟於圖生、不苟於辟死者也。此心於從容暇豫時驗之，不得正，於行道弗受、乞人不屑卒然之感，其天易露。此孟子着眼與人不同處。○或曰：「不受嘑蹴之心，如電光忽過，景不及摶，稍落第二念，則萬慮紛起，未必不靦顏受之矣。此不受的人，亦指陷溺者說。若賢者，則時時是禮義，充嘑蹴之類，明欲惡之分，豈待嘑蹴而後本心不昧哉！」

仁人心也章

陸象山開口輒講求放心，除了求放心，原無可講。求放心，即所以求仁也。未放而守之，此存養之學問；慮放而防之，此慎獨之學問；已放而收之，此善反之學問。此外復何事哉！「知求」知字最得力，非求諸已放之心，蓋求之心之未放也。○羅念

❶「暴」，原作「慕」，據四庫本改。

菴曰：「仁至難言。孔子答問，皆止言其用力之方。孟子亦未嘗明言其義，其曰『仁，人心也』，蓋即此以明彼，見其甚切於人而不可失。故延平謂孟子不是將心訓仁。」

今有無名章

鷄犬放，知求；心放，不知求。指不若人，知惡；心不若人，不知惡。同一可哀。心不若人，謂放也。○南軒曰：「人與聖人同類，以心同耳。不同者，陷溺故也。知惡之必求所以免於惡，蓋有須臾不違寧處者矣。」

拱把桐梓章

身原不可與桐梓較愛，只爲弗思耳。

上章以指之求信，見心尤在所當養。無奈耳目蔽於物欲，口腹害於饑渴，是以賊之之道養之矣，故曰「不知所以養之者」。靜言思之，一人有一人之身，一身有一身之養。我輩於今日商所以養之之道應如何，亦曾思否？

人之於身章

「豈有他哉？於己取之。」取即思也，一思而體之貴賤大小自有分別，故不至於以小害大。以小害大者，不能先立乎其大故也。○此五章接次發明，痛快之極。正心修身之旨，無餘蘊矣！

鈞是人也章

先立乎其大，超然常伸於萬物之上。

天君泰然，百體自無不從令者，如何能奪的？小之能奪，全趁大之未立時竊權爭席，遂得操其勝，此大人所以先立大也。象山每拈此語，可謂知言。〇耳目遇其所樂，則心不能守其所安，此見奪也。先立者於無物之先，思其所以主宰萬物者，敬以直內，則權有攸歸，心强而耳目自弱，不可奪矣。

有天爵者章

天爵是孟子創言，即所謂性善也。性本於天，故曰天爵。誰知公卿大夫外，又有此一等品級，殊可愛慕。彼以要人爵而棄之者，❶是自絶於天者也。〇或曰：「樂善不倦，便見無慕人爵意，惟孔、顏足以當之。曾、閔而下，此意微矣。蓋天爵雖貴，苟有意爲之，便與今之要人爵者無異，此所以難也。」

非良貴也章

良貴即天爵也，天爵原棄不得，良貴自賤不得。不願人之膏粱，不願人之文繡，正思量有貴於己者在。〇胡雲峰曰：「上章一『要』字是內輕而外重，此章兩『不願』字是內重而外輕。」

仁勝不仁章

一勺亦水，不能成水之功；卷石亦山，不能成山之用。爲仁而不盡其爲之之力，

❶「爵」，原無，據四庫本補。

而倒說仁難爲，是易其水火之性，失其勝負之權，故曰「與於不仁之甚者也」。先儒謂用力於仁，貴乎久而勿舍。若一暴十寒，倏得倏失，則暫存之天理豈能勝無窮之人欲？其淪胥以亡也必矣。

五穀種美章

行之而久，爲之而全，雖刑、名、法、術，足以爲利；行之不久，爲之不全，雖堯、舜、文、武之道，不可以爲功。熟仁者，全與久之謂也。不熟便是以杯水救車薪，何濟於事！

羿之教人章

執轂以盡射之變，執規矩以盡器之神，成法當遵，是即熟仁之具，所謂下學而上達。孔子到從心時，必竟離不得一矩字。

勿軒熊氏云：「首六章言性，七章至十九章言心，末章言學。」愚謂盡心知性，總皆學習之功。

告子章句下

禮食孰重章

任人欲破禮字，故以食色之重者與禮之輕者來較。如禮食、親迎，平時之法也。不禮食而全生以有爲，不親迎而娶妻以承宗，此濟事之權也，其要皆歸於禮。小謹縟

文，皆所可略，此可言禮中輕重相權之數。變不失正，謂於食色無與，可也。若身存而禮廢，又不若滅性廢倫，身雖亡而禮猶存也。踰禮以全禮，方見禮重，豈食色可並較哉？孟子方是識禮。

可爲堯舜章

亦爲之而已矣，是直截了當語。吴因之亦云：「通章只發得一爲字。弗爲耳，所不爲也，皆與爲之而已相應。行堯之行與歸而求之，皆所以爲之也。舉烏獲之任，是亦爲烏獲；爲堯、舜之事，是亦爲堯、舜也。性善而以盡堯、舜，親長而以平天下不忍人而以盡仁，不穿窬而以盡義。凡所以誘天下而與其進也，到底是人皆可以爲堯、舜。」○象山曰：「聖人教人，只是就人日用處開端。如徐行後長可爲堯、舜，不成在長者後行便是堯、舜。怎生做得堯、舜樣事？須是就上面着工夫。」○或曰：「須知徐行後長是從孩提愛敬一點真心流出，不假一毫安排。只此一念，便自與堯、舜之道相近。」

小人之詩章

《詩》可以怨。《小弁》於宗社傾覆之際，自不禁其心苦而辭哀也。謂《凱風》不怨，雖云子無責母之義，三復全詩，而引罪自責之中，却隱含怨意。此自人子之至情不容已處，讀者當以意逆志。孟子亦不是説《小弁》有合於舜，直辯其詩非小人之詩耳。

宋牼之楚章

義利之界，而國之興亡係焉。甚矣，其號不可不慎也！號者，號召之義。先生以此爲號，王以此號三軍，三軍以此號舉國。感應惟影響，此豈可苟焉而已哉！挽回世道，聖賢與策士各有機緣。按宋牼之説，可以救一時；存孟子之議，可以藥萬世。此與見梁惠、齊宣同一源流，懷仁義以相接，必插入去利二字，更是立言縝密處。❶

孟子居鄒章

交際之禮，筐篚幣帛謂之物，拜跪恭敬謂之儀。物備矣論儀，儀備矣論志。志者，行吾敬之初念，禮之所重也。儀之於志爲近，而物遠之。有儀矣，君子猶有求也，有物無儀，如之何其可哉？爲相、處守是伏案，不成享是斷案，「不得之鄒」二句是結案。

先名實者章

孟子之去齊，與孔子之去魯，其趨一也。道以跡言趨，以心言仁也。君子亦仁而已矣，這仁字原難認，更非衆人所能識。陶石簣曰：「只君子到不用地位，類皆跡不足以暴其心。」〇孔子去魯，非孟子發明，後世固未知也。孟子去齊，終不自言以顯齊王之失，用意忠厚，是願學家法。

❶「縝」，原作「鎮」，據四庫本改。

五霸三王章

五霸在當時不爲無功，於三王不得爲無罪，故曰三王罪人；今之諸侯，不惟不容於三王之世，亦且不容於五霸之法，故曰五霸罪人；今之大夫，雖若有功於今之諸侯，而實得罪於今之諸侯，蓋諸侯犯禁都是大夫逢君，其所稱大有功者正所謂大有罪者也，故曰今之諸侯罪人。全是爲今之大夫治罪，故定此案。○南軒謂：「自古姦臣之得君，未有不自逆探君意以成其惡，故君臣之相愛不可解，卒至於俱亡而後已。逢君之惡云者，可謂極小人之情狀矣。」

魯使愼子章

當時諸侯止知有戰勝之功，豈知有殃民之罪！愼子勃然不悅，正所謂今之大夫也。道與仁非二，道以事論，仁以心言。侵地以成貪，道不許也；殺人以戕生，仁不許也。

今之事君章

兩箇我能爲君，正見其逢君之惡處。一是爲君富國，剥下奉上；一是爲君强兵，戰勝攻取。蓋君不鄉道，不志仁，而但爲富强之計，則君日驕肆而民日憔悴，是上成君之惡而下絶民之命也。非孟子，亦認不得是民賊。

二十取一章

三代取民之制自有定式。横征非法，不可以爲國；憤而欲輕之，勢必至於去人倫，無君子，亦不可以爲國。國所以治，有君，有臣、卿、士、大夫，詳略以相及，故相維而不至於亂。亂即生於不相維，勢必至於貧，而貧不足以盡之。「子之道」以下句宜着眼，本説稅法，亦以堯、舜之道進之。

丹之治水章

學識經綸，須要通天下，達萬世，豈得沾沾以目前私意自快？禹抑洪水之災，全是以行所無事爲智。圭貽洪水之害，全是逆水性，以鑿爲智。故曰以鄰國爲壑，殺甚

掃興。〇宋藝祖云：「夏后治水，但言導河至海，隨山濬川，未聞力制湍流，廣營高岸。迨戰國專利，堙塞故道，以小防大，以私害公，九河之制遂隳，歷代之患難弭矣。」神宗又云：「後世以事治水，故常有礙。若以道治水，順其所向，遷徙城邑以避之，復有何患？」觀此二説，則治水之道，雖禹復生，豈有踰於此哉？圭何足以知之！

君子不亮章

亮以心，執以事，正《易》所謂「貞固足以幹事」。

使樂正子章

好善者全不見己之有善，人所以輕千

里而來告；不好善者便憑自己有善，已既知之，何借於人！ 善者距，而不善者進矣。與讒諂居，國欲不亡，不可得也。◯孟子道性善，從古帝王相傳只憑此好善一念，各滿不得此好善一念。 蓋性中生活無窮盡，所以優天下。

所就所去章

就三是君子之仕，去三是君子不苟仕。將行其言也，爲道而就，則亦爲道而去；雖未行其言也，爲禮而就，則亦爲禮而去。 周之可受，受亦就也；免死而已，便是去意。◯或曰：「免死二字，乃養其身以有待意，即所以存吾道，非徒求生也。 此際正要説得關係重大，方見君子於道理上無一毫愧怍。 不能出門户，不能從而之他耳。 此是偶然就食，所謂知我而無禮也。 使饑餓於我土地，自與爲食於路者不同。」

舜發畎畝章

人每以困窮自阻，不知玉汝於成正在困窮。 歷觀從古聖賢發跡的，那一箇不自困窮拂逆中來！ 全在人之善承天意，自爲砥礪，所以能「動心忍性，增益其所不能」。輔慶源曰：「竦動其心，則心活；堅忍其性，則性定。 心活則不爲欲所役，性定則不爲氣所動。 心性中作用充滿無虧欠，便若見爲增益耳。 動心忍性，是自進步；困心衡慮，是蹉跌而後轉步。 作喻處正是生意勃發。 法拂、敵患，❶兩無字是人主心中玩忽，

❶「法」，原無，據四庫本補。

不將這兩件來提醒，正與動忍、困衡相反。通章不重天心仁愛聖賢，全重聖賢承天，不以憂患自摧折。憂患不皆生，惟知憂患者能生之；安樂不皆死，惟躭安樂者乃死耳。信天意，當盡人事，此聖賢立命之學。○南軒曰：「繼體之君，公侯之裔，雖無憂患可歷，必也念安樂之可畏。思天命之無常，戒謹恐懼，不敢有其安樂，是乃困心衡慮之方生之道也。死於安樂，非安樂能死之，以溺於安樂而自絕焉耳。其在君子，則雖處安樂，而生理未嘗不遂；在小人，則雖處憂患，而死亦不免窮斯濫是也。」

教亦多術章

《易》曰「君子教思無窮」，亦爲有不屑之教誨，愈見其不窮之教思。術字有味。○陳新安曰：「不屑教，非忍而絕之，實將激而進之。孔子於孺悲，孟子於滕更皆是。」

此篇嚴禮與食色之辯，辭受、出處、君臣、孝弟、王霸、富强、政教、田賦，以暨憂患、死生，無一非學，無一非習。須讀者自爲識認。

四書近指卷之十九終

四書近指卷之二十 孟下

容城孫奇逢纂

盡心章句上

盡心知性章

心性天命，總是一件。孟子分别出來，正要人從本來處討箇着落。其結果總在身上，正見心性不爲空虚，天命不涉冥漠，又見得此身不落軀殼。通章關鍵，其歸束在修身，其功夫在存養，其貫徹在盡心。盡心者，盡性而已。若不知性，何以能盡？天乃性所從出，便不於人外尋天了。人外既無天，故存心養性便是所以事天，存養就是修身。命説箇立，凡世之窮通禍福，舉無足以動其心。我命在我，亦不在天也，故曰所以立命也。學至立命方是盡性，盡性方是盡心。○方達卿學漸曰：「命，天理也。修身俟之，存天理以終其身也。如孔之窮，顔之夭，氣數之命制於天。惟修身，則孔能通於萬世，顔能壽於不朽。乃天理之命，孔、顔之所自立也。」

莫非命也章

順受其正，即修身以俟之。物欲壓天理，皆巖墻也；私意纏胸臆，皆桎梏也。正是不能修身以盡其道。○陳潛室埴曰：「凡死，雖均是命，但盡道而無憾者爲正。

比干雖殺身，正也；盜跖雖永年，非正也。知謂知此道理，立謂盡此道理。既知得了，須知盡了自家身分上道理，無少虧欠，方是立命。盡此道理了，恁時死纔無憾，是謂正命。」

求則得之章

仁、義、禮、智，固天之所以與我者。即富、貴、榮、顯，亦人之所以材有德，而天之所以福善人。自本致之，即謂求我；自末爭之，是謂求外。〇《程氏遺書》云：「此言猶只爲中人言之。若爲中人以上言，只説求之有道，非道則不求，更不必言命也。」愚按，君子以義安命，不待其不可必得而後反也。程氏説是。

萬物皆備章

我生之初，無己無人。我之証入，要就人己得力。萬物皆備，真我也，非汎論道理，就人人見成本體説。反身而誠，適得其我也，見得本具是理，今亦不曾少有虧欠。强恕而行，求在我者也，亦是從皆備處看得明徹。只爭着一箇反身而誠，便須要在恕上做工夫。强恕者，亦只要去己私而已，私去則身無不誠，而物無不備矣。所謂求則得之，有益者也。〇陸子静教徐仲誠思皆備之義，云：「此事不在他求，在仲誠身上。」横渠謂「反身而誠，則無不慊於心」，胡叔心云「聖賢教人恕上求仁，恕則物我之私不立，天理流通也」。此皆指點最親切處，學者宜知所從事焉。

行之不著章

即「人莫不飲食，鮮能知味」之意。愚思既爲學道之人，便當各就行習，隨事明理，難道孔明、君實盡是不著不察之人？若必滿其分量，須是舜之明物察倫。

不可無耻章

以無耻爲耻，此最獨知之良，豈復有耻辱之事？先提出一人字，有關繫，當合下章看。

耻之於人章

巧字便與耻字相反。耻則守正而有所不爲，巧則行險而無所不爲。無所用耻，是忘其羞惡之心，若不知人間有廉耻事也。病痛全在以巧爲得計。周濂溪《拙賦》不可不讀。或曰：「機變之巧，全是爲縱横捭闔輩發。自孟子説破此輩心曲，便與乞墦無異，其瞞昧良心尤甚。」

古之賢王章

忘勢者，非好善不能；忘人之勢者，非樂道不能。兩無所忘，纔兩有所成耳。見且猶不得亟，昂藏的緊，真是泰山巖巖！

謂宋句踐章

尊德樂義，不論窮達。然士須於窮時料理，達時方可有爲。不失義，不離道，獨

善其身，兼善天下，是一般分兩，只争得志、不得志耳。堯、舜、湯、武一流，達而得志者也；孔、顔、思、孟一流，窮而不得志者也。千載下看其得已、不失望，總在志上取齊，當作何分別！○陳惕龍曰：❶「學者須得『爲萬世開太平』意思，方是一體，方有隱居工夫。不然，一生巖居川觀，豈便無事可做？但云獨善其身，亦覺與世隔絶。須識獨善中原有兼善事業，只目前不甚著明。觀百世而下，所法所傳，總是堯、舜、仲尼學術。大行、窮居，當時微有分別，久之決無分別。有分別之日短，無分別之運長。」

待文王興章

有待而興者，必非豪傑之士。士可不當下自憤！不自憤，便是自暴自棄，總是鼓舞凡民爲豪傑意。孟子每教人師文王，蓋文王以困厄羑里而克自振，其憂患深心較他人更深企慕。

附以韓魏章

物自外至者曰附。自視欿然，則中有超然者矣。内重外輕，須是無欲。

以佚道使章

以佚道使、生道殺，全是一段爲民的實意，所以勞不怨，死不怨。徒是酷虐，專尚姑息，皆其昧於道者也。兩道字最重，不是

❶「惕」，原作「陽」，據《明儒學案》改。按，陳龍正字惕龍。

令民不怨，此心自無可怨也。見天下惟道足以服人。

霸者之民章

驩虞、皞皞，只在有意無意之間。有意者，全是要人知恩；無意者，全是不要人知恩。知恩，待他着急方與救解；不知恩，則耕田鑿井，忘帝力於何有！上下與天地同流，裁成輔相之功。王者一天地也，天地之大，皆在王者陶鑄。豈曰小補，説補便小矣。○蔡虚齋清曰：「『所過者化』一段，不是説不怨、不庸以前的事，不是説不怨、不庸以後的事，只就不怨、不庸上贊王道之大如此。蓋王道只是公，公則大，私則小。萬古不能易此理。」

仁言仁聲章

政與教，皆以善而著聲者也，但政能令人畏，教則令人愛。彼令行禁止、人不敢玩，與元后父母之戴、人樂於相親者，真夏日與冬日之別耳。就善比善，是孟子每事尋根的學問。○南軒曰：「善政立，而後善教可行，所謂富而教之者也。孟子論得民心，必歸之善教。蓋至此而後，爲得民之至也。」

不學而能章

不學而能，不慮而知，天命之性也；無不愛親，無不敬兄，率性之道也。然非修道之教，則不能達之天下。如「惻隱之心，仁

也；羞惡之心，義也」，是不待學、不待慮者也。亦有須學而後能，慮而後知。學、慮未始非良，愛親、敬長未始廢學、慮。參觀之，則於孟子之意思過半矣。○羅近溪汝芳曰：「見得世人知處太散漫，慮處太紛擾，所以指示源頭，非禁人學且慮也。良字訓易、直。易者，感而遂通之輕妙處；直者，發而即至之迅速處。無不知三字，一頭管着自己意、身、心，一頭管着家、國、天下。」

舜居深山章

舜之心體，凝寂似山。與木石居，静，忘其静也；與鹿豕遊，動，忘其動也。動静兩忘，人莫窺其際，故無異於野人。《易》曰：「無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」

無爲不爲章

所不爲，所不欲，此盡道矣；無爲不爲，無欲不欲，此盡學矣。於此認得分明，一生更無餘事。○熊勿軒禾曰：「此《大學》誠意事。無爲其所不爲，是就躬行上克治，所謂志士厲行，守之於爲也；無欲其所不欲，是就心之發念處克治，所謂哲人知幾，誠之於思也。」

人之德慧章

德、慧、術、知，皆人所自有，但不磨鍊則不出耳。操心危，慮患深，正惟身處孤孽，有多少委曲、成就、感格意在，是生於憂患的樣子。○横渠云：「困之進人也，爲德

辯，爲感速。孟子謂『人有德、慧、術、知者，恒存乎疢疾』以此。自古困於内無如舜，困於外無如孔子。以孔子之聖而下學於困，則其蒙難，正志聖德日躋。必有人所不知，而天獨知之者。」按，橫渠於困内提出學字，正見疢疾真實得力處。

有事君人者章

天民可行而行，有所不爲；大人正己物正，無所不可。曰天民，則世主不得輕臣之矣。大人從《乾》二五「利見」中來，與天地合其德，天不得以民囿之矣。正己、物正，宇宙都擔在身上，彌綸參贊，不論窮達。孔子在下，能使萬世文明。是此樣子。

君子三樂章

三樂中，以二樂爲主，須不愧、不怍而後可以享父母、兄弟、英才之樂也。這三樂亦庸常，無可艷羨，非孔、顔誰識得此中趣味！前後「王天下不與存焉」，其警省人處，精神全在此。○張氏夙行曰：「此章特從憂危中尋出樂的光景，見雖不能得志行道，而素位自得君子，却亦有成己成物、無復遺憾處。寓感慨意。」

廣土衆民章

廣土衆民，是有設施之地也，故君子欲之，而所樂不存焉。中天下，定四海，是有功業之地也，故君子樂之，而所性不存焉。

不存者，謂爲後天功用，非天命原來本體也。原來本體分已素定，何須大行？何苦窮居？根心生色，通體皆仁、義、禮、智之周徹。所存所發，安得有不慊適之時？非性之所存者，便無根，有根則定矣。此個受享堯、舜事業也，是一點浮雲過太虛，所以説「王天下不與存焉」。與上章意同。○仁、義、禮、知根心，此中却有工夫在。生色以下便是大行的規模。《易》曰「暢於四支，發於事業」，雖微顯稍異，其實發處即是暢處，非有岐也。

伯夷辟紂章

王政以因民爲主。田里是因天下之地，樹畜是因天下之物，妻子是因天下之人。教導之，使養其老。事既易成，己又無費，所以爲善養。全是以仁心行仁政，故仁人必歸之。

易其田疇章

禮義生於富足，故財用者，諸德之總也。財用足，制度定，則物宿於有餘之地，險詐不行，積私何用？父兄妻子之間油然雍睦，廣之爲仁，公之爲義，推之爲讓，奉之爲禮，皆本於此。○戰國時，民之憔悴於虐政，日不聊生。菽粟如水火之言，滿腔悲憫。

東山小魯章

聖道如江河行地，日月中天。流水不舍，水之瀾也；日月有明，斯照耀無遺焉。觀聖人之道，亦於其燦然者矣。章不足是

理不備，理不備則變化不成，是必淩躐以求速化，而不向本上作實地工夫也。此章自首至尾，倏言山，言水，言日月，言流水，總是托物比事，不即不離，只「君子志於道」二句是實説，是正説。

鷄鳴而起章

舜、跖相去千里，然初分途，却只在一間。間是兩者相並在這裏，一條路做這邊去，一條路做那邊去。孳孳爲三字，各有無限經營在。吴因之云：「人心只有善，更無利，而一出舜即入跖，辨在毫芒。曰間者，危之也。不是利與善兩念並發，兩持未決，方謂之間。」〇或曰：「間字不説開，却説合，正是唤省學者時時自省，不墮入利一邊。看彼此各半，總是一符；南北兩岐，總由一路。間字之義自明。」

楊子爲我章

道一而已矣。執一之一，非道一之一也。吾儒之一，以一貫萬；異端之一，以一廢百。楊子爲我害仁，并其所爲義者亦害；墨子兼愛害義，并其所爲仁者亦害；子莫執中害時中，并仁義亦害。一處有執，處處皆非矣。是其所惡也。

饑者甘食章

甚矣，饑渴之害人心也！貧賤而至於饑渴，亦極無聊之最者矣，奚暇顧飲食之正哉？飲食失其正，則心之不得其正也可知。故能無以饑渴之害爲心害者，必過人

之人也。

不以三公章

介不止分辨，乃所守堅確，即《易》所謂介於石也。全從和内看出他介，所以由由不自失。此謂微顯闡幽。

譬若掘井章

有爲者究竟爲到底，方免半塗之廢。九軔不及泉，與未成一簣者同一自棄也。此是反説，正見有爲者決不可歇手。

堯舜性之章

堯、舜之仁義，由心所發。湯、武力之身矣，有實可據，有功可明。假則不以實，居名而未嘗不爲利於天下，况其實乎！王霸間隔，全在真假處。

不狎不順章

兩箇民大悦，見伊尹之心足以取信於天下。志是核論其生平，要堯、舜君民自任天下之重。故可放可復，一切形跡皆不必較計，非止論此時一點心耳。

不素餐兮章

君子處上處下，皆有以爲功。上而事，行未可期者；下而教，達必可期者也。不得於上，必得於下，無無功之時。

士事尚志章

尚志之事，人原看不見，故以爲無。事仁義正士之志也，一居由而大人之事全備於此。不失義之大人與不離道之大人，原無增減。兩章同意。

仲子不義章

弗受齊國，人雖信其爲廉，而不知僅同簞豆之義，以其亡人倫也。聖賢論人論事，全以論理爲主。○南軒曰：「仲子飾小廉而廢大倫，其不知義已甚矣！」

舜爲天子章

設爲問答，於情法兩窮之地，見有確然不移之理。以齊國比母兄，以天下比瞽瞍，都是設事推心，借案論理，爲天下萬世立此一段典章。古人立言妙處。

自范之齊章

孟子固居天下之廣居者也，因見王子，觸之即動。歎王子便是歎廣居，非是因王子始悟廣居也。況字、乎字，有形容不盡之意。居相似也，亦是神會廣居意。

食而弗愛章

孟子方借交際一端爲行可之仕，如卒不遇何。豕交獸畜，聖賢於辭受之際何等嚴切！不可虛拘，即不可貨取之意。

形色天性章

形色非性命不立，性命非形色不顯。惟聖人能盡性，然後可以踐形。踐形工夫，全在聖人兩字內。不能恭從明、聰、睿，便有負此貌、言、視、聽、思。◯陳潛室曰：「聖人盡性地位，方償得他本來形色。學未至於聖人，則於性分道理未免虧欠。裁於性分有虧欠，即是空具此形色，不能克踐滿足也。」

君子所教章

所以教三字，是化工肖物的手段，見君子教思無窮。時雨化者不先不後，適當其時，成德、達財、答問，固在其中。而又有所謂答問者，則專爲凡答其來問者也。私淑似說人能受教，畢竟是君子教澤所及。若教澤不及，雖欲私淑不能矣。此是孔子立教萬世的畫圖，孟子所以願學也。

道則高矣章

引而不發，非君子不欲發也，道理散在天下事物之間。聖賢也不是不說，然也全說不得，自是那妙處不容說，只待本人自家着手。顔非竭才，何以見卓爾？曾非忠

恕，何以得一貫？此正語不能顯、默不能藏之妙，惟從之者自領會耳。○朱子曰：「引而不發，謂漸啓其端，而不竟其說。邵堯夫受學於李之才，請曰：『願微露其端，毋竟其說。』此皆欲自得而不欲人盡說破者也。」

天下有道章

爲以道殉人者立論。殉身、殉道，皆以身爲主；殉人是以人爲主而附麗之，其失身也明矣。妾婦之道，是爲何道？○范淳夫曰：「君子遭世之治，則身顯而道行。得志，澤加於民，故以道從身。遭世之亂，則身隱而道不行。不得志，修身見於世，故以身從道。以道殉乎人者，陳代所謂枉尺而直尋也。古之聖賢以道殉身，伊、周是也；以身殉道，孔、孟是也。君子窮達不離乎道，道可以處則處，道可出則出。故人君用人，不用其身，惟用其道。以道殉人者，雖得之，無所用也。」

滕更在門章

受道者以虛心爲本，則能入，《易》之所以取於咸也。有所挾，則私意先横於中，既無受教之地，何以爲兩端之竭？滕更有二，使之自悟，明示化誨之意，非概絶之也。

於不可已章

該做的事決已不得，已則怠心勝也；該厚的人決薄不得，薄則忍心勝也；該深造自得之業決急性不得，進鋭則躁心勝也。

見端知委，理有固然。寧只觀人。

君子於物章

所厚不厚，則及薄爲無本；所薄不薄，則注厚亦不專。愛物而弗仁，所以仁民也；仁民而弗親，所以親親也。不使末侵本之數，則本有餘，本有餘，然後得以屬末矣。故分數明，盡得之道也；分數不明，盡失之道也。◯真西山曰：「凡生於天地間者，莫非天地之子，而吾之同氣也，是之謂理一。然親者吾之同體，民者吾之同類，而物則異類矣，是之謂分殊。故仁愛之施則有差。」

當務爲急章

無不知，無不愛，仁知之全體也。急先務，急親賢，所以善用其仁知也。當務，不可指定何事，蓋一時有一時之務，一人有一人之務，識時務之俊傑，正謂此知者言耳。爲天下得人，此千古不易之理也，急莫急於此矣。舉堯、舜，見知仁之盡如二帝，其作用只是如此。不知務，是結「當務」、「親賢爲務」兩務字。

此篇前五章皆言性命之學，盡心、知性、存心、養性，即《大學》之要法也。論古聖賢凡六章，餘皆講學、修身、齊治之事。

盡心章句下

不仁惠王章

仁者發源是愛，愛之所始，始於其本厚也，有餘而後及疏；不仁者發源是不愛，不愛之所始，始於其本薄也，有餘而遂及戚。自本至末，厚之所推也，仁人之恩也；自末至本，薄之所推也，不仁之禍也。○或曰：「此章立言，須識得『糜爛其民』固是争此土地，即驅子弟殉之，亦只是戀此土地，非爲民復讐也。當以民與子弟總屬所愛，而單以土地屬不愛。蓋民爲邦本，爲君以愛民爲仁，何爲以土地殘民，甚至死其子弟。所謂以不愛及其所愛也。」

春秋無義章

一部《春秋》，只以無義戰三字斷之。齊桓侵蔡伐楚，晉文城濮之戰，在當時其志若善。至於不稟王命而擅用其師，均爲不義而已矣。征者，上伐下也，是斷案中律令，諸侯未有不犯此者。是以孔子每加譏貶，以著其無王之罪。

不如無書章

「仁人無敵於天下」是案，而「何其血之流杵」是翻案語也。恐武王弔伐之心不白於天下，後世故爲此救時之言，以杜殺機。○或曰：「此章須合論世知人、以意逆志參看，方見不盡信非廢書，乃所以信書。猶先

儒所謂讀書當觀聖人作經之意，非敢於疑經傳而蔑棄之也。得此意而推之，是非明而邪説熄，豈必盡出仲尼之門哉？概説不足信者非。」

我善爲陳章

善戰者服上刑，孟子只爲其不導君行仁，而糜爛其民、戕殺其子弟，故每危言以警其君、警其臣。而當時之君若臣都漠然不動意，故其説卒不得伸。使得伸其説，自有無敵之榜樣在，原用不着戰。正己是國君好仁實地功夫。

梓匠輪輿章

不能使人巧，所謂其中非爾力也。靈心妙會，惟能者自從之。○先儒曰：「舍規矩以求巧，無是理也。巧即循習規矩、熟後自得之妙。」

舜之飯糗章

若固有之，若將終身，正是大行不加、窮居不損，所性分定故也。論道理，須以其人証之方實。孟子最善形容大舜心事。

殺人之重章

史册中慘殺人者，未有不受人慘殺者也。此天道，亦人事。一間耳，令人驚汗。○南軒曰：「魏、晉、南北朝之君互相屠戮，自今觀之，屠戮他人者實自絶滅而已矣。孟子斯言，欲使時君無動於忿慾，寡怨息

爭，以仁宗廟親族。是乃仁術也。」

古之爲關章

古人事事爲民，法良意美；今人事事殃民，名是實非。蓋不獨一關也，總之以利天下之意轉而爲一己之私。本原不正，無往不失先王之初，而暴其民也，日甚一日矣。

身不行道章

愚嘗謂：「對大廷易，對屋漏難。對衆人易，對妻子難。」蓋不能對屋漏者，必不能對妻子者也。不行於妻子，不能行於妻子，無望行遠矣。古人謂「進德者必考之於妻子」，其是之謂與！○問：「不行於妻子，百事不可行，不可使亦在其中。不能行於妻子，却只指使人一事言之否？」朱子曰：「然。」

周於利者章

良農不患年之有凶，而惟患蓄糧之不厚；君子不患世之難處，而惟患立德之不周。周於德者，水不能溺，火不能焚。孔子在春秋，孟子在戰國，是其樣子。

好名之人章

千乘能讓者，名之所在；簞豆必爭者，名之所不在。凡矯而過當，其反也亦必甚，情理相復之勢也。兩句須合看。○朱子曰：「非真能讓者。這邊雖讓千乘之國，那

邊簞豆必見於色。東坡謂『能碎千金之璧，而不能無失聲於破釜』，正此意也。」

不信仁賢章

禮義自仁賢出，政事自仁賢修。一不信，皆不以其道矣。國非其國，恐不止空虛已也。仁賢何代無之？能信用則有，不信用則無。能信用，且將轉不賢而爲賢；不信用，則賢者非退避，將繞指矣。信不信所關亦重矣哉！

不仁得國章

千乘之國，可以冒而竊之；丘民之心，不可僞而邀之。當時諸侯莫不妄意得天下，故持此論。○輔慶源曰：「不仁得天下，如曹操、司馬氏及五代之君皆是也。鄒氏斷以『得天下必如三代而後可者』，得孟氏之旨矣。」

民貴君輕章

得乎丘民爲天子，是實理，亦實事，千古不易之論。無奈迹隱而形匿，君人者恣睢暴横，習久勢成，至貴者遂處於至賤。孟子特爲拈出，真見居尊者托業於卑，在上者起勢於下，其聽於民者固在也。行仁政而解倒懸，是得民之實際處。

百世之師章

風以鼓盪萬物，入人最微，故能師百世。柳下之風和，得春之氣多；伯夷之風

清，得秋之氣多；仲尼元氣流行，四時俱備。贊在夷、惠，意在孔子。況於親炙之者乎，猶自恨私淑五世之内也。

仁也者人章

仁者，生生之理，人之所以爲人者也。仁非人無所附麗，人非仁衹成軀竅。合而言之，則形色即天性，乃所謂道也，不可須臾離也。

君子之戹章

交際之道，所以通人事之窮。陳、蔡之戹，只爲無交。孟子此言，其在去齊、梁之際乎！

稽大不理章

士既不諧俗，豈能免悠悠之口？然非豪傑之士，不能抵撑。引文王、孔子，非徒爲貉稽解嘲，所以重自修之責也。若謂二聖不免謗訕，何況後人，則幾於長傲矣。

以其昭昭章

兩「使人」不異，而「以其」不同，從未有藏身不恕而能喻諸人者。味今字，是從下句起意，「以其昏昏，使人昭昭」，越使越昏了。此語道盡。

山徑之蹊章

人心莫不有一隙之明。猛然憤發，則通達無碍；稍即放逸，又復昏迷。此山徑之蹊間，所以係於用與不用也。茅塞子心，正要他有介然處。○趙氏曰：「高子嘗學於孟子，去而學他術，正恐其塞不復通矣。戒之也，亦危之也。」

禹之聲尚章

高子以追蠡定禹、文之樂，便見心有茅塞處。孟子却不與深言，就其説以解之，亦見其徹悟，盡事理之變。

將復發棠章

發棠之請，爲濟饑也。再饑再請，心既無愧，人又稱好，不知其義不可也。初發棠也，必待於請，非齊王本意可知。至再饑，不循故例舉行，意不欲復發可知也。故自處之義，必不可復取衆人之悦，致爲士者所笑，此豈小失！

口之於味章

天命之謂性，性總是一箇性，命總是一箇命，同見於一章之内。而説者必分析，意見異同紛紛，恐非孟子立言本旨。○顧涇陽曰：「此當與盡心章參看。耳、目、口、鼻、四肢，人見以爲落在形骸，塊然不靈之

物。今曰『性也，有命焉』，是直推到人生而静以上不容説處，以見性之來脉極其悠遠，不得丢却源頭，認形骸爲塊然也。故曰：『知其性，則知天。』仁、義、禮、知、天道，人見以爲來自於穆窈然不測之神。今曰『命也，有性焉』，是直反到愚夫婦可與知能處，以見命之落脉極其切近，不得丢却見在，認於穆爲窈然也。故曰：『殀壽不二，修身以俟之，所以立命。』」

正子何人章

善是性體，但患不能有諸己耳。實能有之，美、大皆善之積也，聖、神特積之盡也，故可以優天下。其從子敖來，亦是其善而失之柔。沉潛剛克，高明柔克，正其克之之實力處。神不外於聖，如堯、舜、湯、武、孔子、夷、惠等，皆古聖人也。堯、舜、孔子，則其聖而不可知者也。○胡雲峰曰：「須看尹氏上下一理四字。善者，人心之天理，始而爲人之所可欲者，此理也；終而人之所不可知者，亦此理也。善非粗淺，神非高虚，惟在乎實有此善，而力行以克之耳。」

逃墨歸楊章

在墨則墨，在楊則楊。逃墨則非墨，逃楊則非楊。人豈有一定之面目、一定之趨向哉？性本相近，因習成遠。既悔從前之舊染，忽憤一日之新圖，何不可以共偕大道？人知孟子闢邪之嚴，而不知其待之之恕，正是其仁至義盡。○或曰：「悔悟不在歸處見，正在逃處見。兩必字，就情理處逆料，非已然之辭。歸斯受之，雖憫其陷溺，

亦見無去處意。」

布縷之征章

三征俱是少不得的，但其征也，而有不忍征之意。行仁愛於法中，故用一緩二，取之不苛，供之易辦。若一時并征，殍與離必不免矣，况有額外之征乎！

諸侯寶三章

人皆知珠玉是寶，誰知諸侯之寶别自有在。若寶珠玉，必置土地、人民、政事於不理，安免於禍？殃必及身。不止珠玉，凡寶非其寶者，皆殃之招也。

盆成括仕章

道以御才，才以行道。才何足爲人累？惟失其所以御才之術，則氣凌而意滿，將横決而不能自制。凡此皆小有才者也。火有光而不用其光，人有才而自見其才，勢不至於自焚不已。蓋不獨一盆成括也。

孟子之滕章

「苟以是心至，斯受之。」孔、孟設科原是如此。若必保其一來學，遂皆孝弟忠信之士，恐後車數十乘，從者數百人，未必盡成德達材之彦也。從者之廋不必深論，亦未可遽作先生長者罪案。

皆有不忍章

仁與義，皆性分之而無可分者也。害人者於人不仁，於己固不義矣。穿窬者於己不義，於人亦不仁矣。義於身者仁於人，欲分之而無可分也。充字與達字不同，充滿其量，正示人以當達處。義不立者仁不成，故充無穿窬之心。至受爾汝、以言餂、以不言餂，愈入愈深，却是人所易忽易犯。下一「士」字，見雖士不免也。不必高談仁至義盡，只求無穿窬之心而已矣。〇南軒曰：「此章始言仁義，而末獨言義，何也？蓋仁義，體用相須者也。人之不仁，以非義害之也。不爲非義，而後仁可得而存。故反復推言之，使人知所用力也。」

言近指遠章

言之近與守之約亦非二意。不下帶而道存，正不離乎當身者也，然必修身而所言之指始實。自任輕，是不知身爲天下之本。〇王相說曰：「遠與博正在近、約内，若是騖遠、騖博，併近、約都遺了。此章專爲不守約發，末因指出騖博者之病，使知反求耳。」

堯舜性者章

性者純乎天而人不與，反之是盡人以合天，究與堯、舜同歸。「盛德之至」節是就聖人之庸行、人所易曉者以摹寫性者。行法俟命，但天理當然，亦日循之而已。「正

其誼不謀其利，明其道不計其功」，是摹寫反之，不必實貼堯、舜、湯、武。○或曰：「性根命來，見之行即爲法，法即性之已然可見處。行法俟命，盡其在我。徐俟其與命脗合，此正是反之所以合性。《易》曰『窮理盡性，以至於命』，即此意。」

說大人藐章

「古之制」制字，即「行法」法字。天地間道，原有截然不可踰越之則，第患我不能守之，則物大而我小，故若見其巍巍也。孟子浩氣自養，王公遇之失其貴，自與俠氣用事者天淵。○尹和靖曰：「藐者，止是不以其貴勢威嚴爲事而慴，非謂便視它作無物也。」

養心寡欲章

欲爲心所生，本不能絶，故只曰寡。心爲欲所害，慮其或亡，故計其存。心做得主是存，心做不得主是不存。除寡欲，別無存心之法。或云：「古之善寡欲者，非有欲之後而務去之。防於未然，不復萌動焉耳。欲字所指甚廣，凡有以引其心者皆是。」○周子曰：「養心不止於寡而存耳。蓋寡之又寡，以至於無，則誠立明通。」○問周子之言。朱子曰：「語其所至則固然矣，然未有不由寡欲而能至於無者。語其所至而不由其序，則無自而進。由其序而不要其至，則或恐其安於小成也。周子之説，於此爲有相發之功。」○馮少墟曰：「寡字是用功，如『欲寡其過而未能』之寡，不是在分數多寡

上說。寡之又寡，以至於無，故周子云無欲。無欲之說，正解孟子寡字之意。」

曾晳嗜羊章

嗜之所同，即姓也。嗜之所獨，即名也。獨而後境切，此可以信事理。獨而後感生，此可以信人情。總之，不忍食只是思其所嗜。觸處不忘守身，却是曾子生平最喫緊處。

孔子在陳章

惡鄉原亂德，是一章骨子。德即中也，經也，所謂堯、舜之道也。道之絕續，辨於真似。孔子之思狂狷，思其真也；惡鄉原，惡其似也。狂是聖人之神，狷是聖人之骨，鄉原乃聖人之皮。神、骨令人難近，皮却令人易親。闇然媚世，衆皆悦之，須是孔、孟之眼方認得他是賊。經常道喪，學術不明，認賊作子者舉世莫辨。孔子非輕以賊字加人，蓋爲天下萬世峻道之坊，惡其所終也。○朱子曰：「孟子論鄉原亂德之害，而卒以君子反經爲說。所爲上策，莫如自治，况異端邪説日新月盛，其出無窮，蓋有不可勝排者。惟吾學既明，則彼自滅熄耳。」

堯舜至湯章

自開闢來，歷敘見知聞知之統，寥寥數人。夫所謂見而知者何？聞而知者又何物也？知其道也。知其道者，知其性也。性統於天，自堯、舜至孔子，不過各盡其性而已。「孟子道性善，言必稱堯、舜」，「乃所願，則學孔子」，此孟子見大意處。顔、曾，

傳孔子之道者也，豈不能若禹、臯之於堯、舜，伊尹、萊朱之於成湯，太公望、散宜生之於文王説者？ 孟子與孔子，能離合而與之相究。及門諸人，則一於孔子者耳。夫一於孔子，非孔子也；能爲孔子者，其與離合者也。故天生孟子，孔子之副也。○馬君常云：「孟子自任見知中一人，蓋已先知萬世置身四配中矣。」○或曰：「聖聖相傳，只此一知。特就當世、異世分見、聞。見知非盡面承，聞知不必耳受。形聲之聞見有絶續，聞見之知無生滅。孟子説兩箇無有，正超然有得於見聞之外。」

此篇前四章極言當時戰國之禍，餘論古聖賢言出處及修治事。皆與上篇同。

四書近指卷之二十下孟終

四書近指跋

元儒劉静修先生抱道不仕，著有《四書精要》，久而失傳。吾師孫徵君先生前後十餘次謝弓旌，高寄蘇門百泉之上，著有《四書近指》。總憲公敘而刻之，以廣其傳。容城固彈丸一區，前後不三百年産此兩大儒。昔人之贊静修也，曰：「微點之狂，而有沂上風雩之樂；資由之勇，而無北鄙鼓瑟之聲。」今之人位置吾師，在元公、純公間。總憲公亦曰此編「非訓誥之學，❶而見聞之統也」。一鰲譾陋，不能窺師之所得；寡昧，又不能贊師之一辭。第見年垂八十，學與誨兩無厭倦。七十視六十前學已不啻密矣，八十視七十又覺前此之疎，真所謂學無止時，道無息候。即此編，亦只就尋常語言隨在指點，不勦同，不標異，無非活潑潑地，觸處皆天理流行。明道云：「吾學雖有所受，天理二字却是自己體貼出來。」吾師廿年前即向小子輩拈隨時隨處體認天理，正明道所謂自己體貼也。言近指遠，其在斯乎！昔許平仲赴召，過容城，與静修商出處。静修曰：「公不出則道不行。」今總憲公身風化之責，羽翼四子之道統。《近指》之刻，是亦行道之大端矣！因沐手而跋其後。

康熙壬寅上谷門人魏一鰲謹跋。

❶「誥」，依文意，當爲「詁」字之誤。

孫子晚年批定四書近指序

堯爲萬古道學之祖，其傳舜也，惟曰「允執其中」。是中也，根於天，運於四海，固不分天人道器，而渾然一以貫之者也。舜之授禹也，則先析之以「人心惟危，道心惟微，惟精惟一」數語，則以人功言之也，人功一日缺則天道熄矣。精一者，敬而已矣。其善法欽明者，與湯之「聖敬日躋」、文王之「克厥宅心」皆是功也。《湯誥》曰：「惟皇上帝，降衷於下民。若有恒性克綏，厥猷惟后。」從下民日用中見恒性，實有得於帝堯之傳。三代而後，文質咸備，天道已中，天乃以其中氣之全生孔子，於以祖述憲章，贊修删定，損益前王，爲萬世法。嗚呼盛哉！孔子表中於庸，而揭其全體曰仁，蓋根於天，運於四海，不分天人道器而渾然一以貫之者也。其言人功，則曰克己。克者，敬勝之謂也，曾子、子思子之慎獨，孟子之求放心本之。

夏峰先生當貞元之交，與關中李子同爲國初大儒。塏仕豫時，讀其遺書數種，心竊嚮往。先生一生以學誨任道統，意其耄年必更有精力會萃之作。同治甲子三月，先生九世孫世玟士佩甫奉其新刊先生《晚年批定四書近指》來屬爲序，云是書稿本先生手蹟居三之二，《論語·顔淵篇》有八十九歲題誌，因傳聞在鞏縣耆儒馮氏安常家，躬往求取。馮氏立還之。贈以徵君全集，不受，曰：「此書不刊布海内，吾不受先生他書也。」馮氏其真有得於先生者矣。

塏受讀數日，中心豁然，如獲拱璧。其解《中庸》「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」云：「天下有無形聲時，無不睹聞時。其所二字直須指性説。」解《論語》「克己」云：「克非克去，此在心上初起念時用功，一念回頭，萬火自降。」是乃篇中大義，實開先儒所未發，而卓然有得於堯、舜、孔子之傳者。先生晚年體道愈確，澄神似水，鑄語如鐵，九十載精神陶錬至此。讀後心以凝，氣以肅，後世學者所當服膺也。士佩甫訪求刊布，竭力表彰，不愧明德之裔。塏謂之曰：「是書自先生卒後，湮沈二百餘年而復出，蓋綱維道統之編，鬼神實護持之。子固無慮其弗彰也已。」

同治三年甲子三月上旬安康後學祝塏謹序。

孫子四書近指晚年批定序

夏峰先生嘗自言：「七十以後，功日益密。」此編乃八十九歲所著，夫子之時習、顔子之不惰，先生殆近之乎。題曰「近指」，深得道不遠人之意。日用倫常，無往非道。人不能離乎人之外，即不能出乎道之外。人縱離道，終不遠人也。先生晚年造道益邃，觸處洞然，隨時指示，皆足見道。近之境益親切，近之蘊益宏深，近之趣益活潑，而先生則臨深履薄之精神益翕聚，益冲遠。讀其書，如見其人焉。

棠有志向學而因循作輟，迄無心得。今六十餘矣，每憶先生「七十以後，功日益密」之語，不覺悚然。策風燭之年，以冀桑榆之益。雖自知駑鈍，而私心嚮往，亦安敢不自勉乎！

同治三年仲秋下浣河内後學李棠階謹撰。

敘

四書之重於學校久矣，海内之士靡不朝斯夕斯，推求聖賢立言之意。而論者每謂經不燬於秦火，燬於後儒之誦言忘味，其故何哉？蓋自聖學不明，學者誦孔、孟之言，祇爲資聞見、博富貴之階梯。而世之闡四書者，又每持門户之見，支離決裂，引人於斷港絶壑之中。甚者竪義添辭，雕繪浮藻，全爲操觚家設。舍同生同得之端，晦希聖希賢之路，宜乎從事佔畢者辭章記誦外，漫不知學問爲何事也。

夏峰孫徵君功深體認，學澈本源，躬行心得之餘，著《四書近指》二十卷。不勦同，不標異，惟欲人自識其心、自盡其性於日用常行之内，盡修德凝道之功，非詁章句也，直爲學者指作聖之路耳。晚年有增輯語，傳觀失所。

庚申冬，徵君九世孫世玟以事遊大河南，得於馮子敦五，喜不自勝，枉駕過余曰：「此先徵君髦年手輯，敦五馮先生什襲珍之而歸於我者也。」余諦觀數日，見其言言精到，字字切實，乃益歎先生之學無止境，先生之道亦無盡境也。壬戌冬，世玟將壽棗棃，以公同志，屬敘於余。余末學淺陋，何敢敘先生書？惟願讀先生之書者捐成心，去意見，躬行實踐，以證此心此理之同，將見聖學明而人心正，人心正而風俗淳。其有裨於世也夫，豈有既哉！

同治三年仲冬卜里後學王師韓謹譔。

晚年批定四書近指序

余嘗讀《夏峰孫先生年譜》及其《語録》諸書，一筆一墨，皆如菽粟之甘能食，食者無不貪咀其味者，無不可其口也。先生答友人有句云：「儲淚一升悲世事，減愁三尺看君書。」余於先生之書殆庶幾乎。先生年踰古稀，纂輯《四書近指》，久行於世，既又取而增輯之，指言近指遠，直膺見聞於五百年，宛合鄒、魯爲一鼻孔。先生没，其本流傳失所。

客歲，先生九世孫世玟聞鞏洛馮敦五先生有先生《晚年批定四書近指》。世玟至其館，敦五出原稿，令世玟覽焉。世玟見先生手澤，不覺驚喜，如遇先生於他鄉。詢厥由來，曰：「師授焉。」世玟搆復授梓，請以先生全書爲酬，馮子堅不受，歸完璧無吝色。

世玟枉駕過我，以舊好惠示，且奉而喜曰：「曾不知有此陳編墜緒漂流於大河之南幾二百年，忽有此一段奇緣，洵非偶然事也。」余展玩之，其書法多行草，筆蹟多類飛白，微茫難辨。觀玩數日，先生之精神色笑庶得髣髴於行間。余嘗慕先生之風，而苦私淑未能，今不啻於函丈親炙之，亦一快事矣。世玟今擬付梓，余即爲之臚其所聞，以弁簡端。山斗之望，聊深景仰。

同治三年甲子立冬前二日卜里後學段漁溪拜題。

孫子晚年批定四書近指序

《四書近指》者，夏峰孫先生所著也，當先生講學夏峰時，已刊布於世。余自友先生之裔士佩君，因得與先生諸纂輯並覽焉。其每章闡發，或伸己見，或引諸家言，竊見不惟與孔、孟之旨相脗合，而夙昔發聾警聵，欲人即聖賢言語體諸躬行，以見堯、舜可爲之意，俱洋溢行楮間。噫！先生覺牖之心可謂切而至矣。以視世之詁字句、談玄妙，❶與夫穿鑿傅會而貽誚於測海、畫蛇者，豈可同日語哉！

庚申冬，士佩君自鞏攜來故本惠示，言巔有增著語，乃先徵君髦年墨跡也。余喜甚，敬讀之。字畫多模糊，與段秋舫、王景山、史聆軒諸先生互相校正，而余益深山斗之仰焉。夫以先生稟穎悟資，道岸夙登矣。年既髦，猶事硯墨，下學之功與時進。於此知先生之心，一忘食忘憂之心；先生之學，即若無若虚之學。不徒爲理愈探愈出，味彌咀彌長已也。一息尚存，志不少懈。語有云「爲天地立心，爲生」與。❷

逾歲，士佩君將續刻以公同好，約余敘以首簡。嗟乎！余賦性庸拙，於先生之道無所窺，烏足以敘先生書？然私淑之心未嘗敢忘，爰據鄙見略抒梗概，期當世同志與後之君子共飲先生法天之學，因而心其心，事其事，庶不負先生垂教之意，并不負士佩

❶「玄」，原避清聖祖諱作「元」，今回改。
❷「生」下，疑當有省。

君公世之心。聖學聖道行見光於永世，則余之所拭目而望者也。

同治三年甲子大雪後一日卜里後學樊漳敬識於存省齋。

紀事

先徵君《四書近指》成於七十六歲。越四載，河南提學孔公刊於大梁，在當時已行世矣。厥後凡所增著，輒親筆於其巔。是編《論語・顔淵篇》有八十九歲題誌，蓋皆其晚年語也。閲世既久，稿本遺失，流落大河之南。鞏縣敦五馮子受之於師，什襲珍藏，視如拱璧。咸豐戊午冬，玟因事至鞏，適聞於人，特爲過訪。馮子即出以相示，因請假歸一鈔，以便付之剞劂。馮子曰：「此書固當歸之君家，若能刊刻行世，尤爲大幸。惟候予鈔録一遍，即當見還耳。」庚申再訪，馮子即以相贈。玟取徵君全書爲酬，馮子拒不受，曰：「但得此書傳布海内，吾願足矣，何以酬爲！」玟携歸，徧示同人，莫不歎羡曰：「此徵君真蹟也。」因公同措資，以壽諸棗梨。竊念《近指》行世已非一日，而晚年粹語又獲傳布於二百餘歲之後，彰顯之故，或非偶然。玟既佩馮子收藏之功，而於馮子相贈之意尤爲感荷於不置云。

同治甲子季秋九世孫世玟沐手敬識。

四書近指卷之一

容城孫奇逢晚年批定

大學之道章

蔣中完曰：「《大學》以明德爲宗，明德以致知爲宗，致知之功尤在格物。身、心、意、家、國、天下皆物也，誠、正、修、齊、治、平皆格也。格物之有本者爲明德，格物之有末者爲親民，格物之末不離於本者爲明明德於天下。明明德於心、於意、於知者，真身也；明明德於家、於國、於天下者，大身也。天地萬物皆我一體，物爲萬物皆備於我之物，身即爲天地萬物一體之身，故曰修身爲本，即格物致知之義而知所先後之功。知止者，知此而已；能得者，得此而已。」○文成之良知、紫陽之格物，原非有異。如主文成，則天下無心外之物，無物外之心，一切木礫瓦石，一覽即見，皆因吾心原有此物。起一念事親，則親即是物；起一念事君，則君即是物。知與物不相離者也。如主紫陽，則今日格一物，明日格一物，詩書文字、千言萬語只是說明心性不是靈知，原在吾心，如何能會文切理，通曉意義。且一旦豁然，則物即是知，物物皆知。水月交涵，光光相射，不復辨別格之與致矣。此亦知與物不相離者也。識得知與物原不相離，則致知有致知之工夫，格物有格物之工夫：虛中澄湛，不染一塵，内外皆忘，物我並照。格物有格物之工夫：隨事察識，因類旁通，鏡古知今，達權通變。然而終不得言先後者，致

時已涵物物之理，格時適見吾固有之靈而已。

康誥曰克章

皆自明也。是從古帝王自己明了，一了百了，並不曾分心到民上去。自即身心意知，自明即格致誠正。

湯之盤銘章

無所不用乃形容徹底之辭。時勢不同，制治之法各異，不必不法三王，不必盡法三王，須有包舉千古之模、砥礪百代之象。鑄三王爲一，又能使我不爲三王，其極在君子心上。

邦畿千里章

章内五引《詩》，蓋明、新猶雜見於《詩》、《書》之内，而止不可知，或得之寓言，或得之微言。邦畿、邱隅皆影體非喻也。文王不重，只借以指所當止之處。淇澳節上段引《詩》，下段説《詩》。説《詩》者，學、修以上爲求止，恂慄以下爲得止。人到恂慄時，渾身俱有精彩，天地有法象，君子有威儀。民不能忘，非説恩澤，只是盛德明新之止至善，此已説盡。「前王」節特申言民不能忘以此。

聽訟猶人章

新民不止平其争訟，重所以無訟上見

根本。無訟乃訟時不得騁辭也，不得正是畏處，心中疚赧，口内咨詛，不覺化爲有情了。大畏者良心挑破，不畏上而畏心，此使之之神，謂之知本。

所謂誠意章

《大學》致知一義，不專爲誠意發，貫通於正心、修身及齊、治、平之間，故不明言以起誠意之端。而毋自欺一語即是致知之首，惟毋欺能用好惡之實，以至自慊，便是知至意誠，誠意工夫只一毋自欺便了。慎獨即毋自欺，獨不但此心初動之幾，凡事物交集時有獨，即事物應酬後亦有獨。初動之獨有嚴防法，交動之獨有密證法，既動之獨有挽回法，總之是慎獨。心之廣、體之胖總一自慊也，誠意所以爲夢覺關。

所謂修身章

四者乃七情之變：忿懥者氣鬱，恐懼者情惕，憂患者慮沈，好樂者意滿。只有此四者便不正，不正便不在。

所謂齊家章

夫權莫妙於不有其身，莫蔽於自有其身。自有其身而欲好惡之無僻也，難矣！五僻從上章「有所」發根，知惡知美只是有所之反。在己怒爲難制，故修以忿懥爲先；人情愛爲易流，故齊以親愛爲先。正修未言工夫，工夫已在意誠内。

所謂治國章

通章在「不出家而成教於國」一句。孝、弟、慈乃人心自然之理，故謂之仁。仁只是誠，帥天下之仁、藏身之恕皆根誠字來。心誠求之，獨言慈者，世教衰，孝、弟猶或有失，獨母之保赤子，慈未有失也。意之誠未有誠於母之求子者，而保民如之。心誠，求父兄君長而有不中者乎！惟此道不學而能，故教不出家而成。

所謂平天下章

平天下者，明明德於天下也。「上老老」三句，正是明明德於天下之實際處。因道德之同以齊嗜慾，就人心之一以類人情，故下文曰好惡，曰慎德，曰忠信，曰仁，皆所謂絜矩以明明德於天下也。平天下雖蒙治國，實括十傳之義。好惡之不平，天下不平矣。絜矩者，所以平好惡也。此是王道，必有天德，故曰慎德。忠信者，德之謂也。慎此之謂仁。人爲父母，衆可得，命可凝，身可發，道莫大於斯矣。只爲財利關頭，世主難破，而言利小人乘間而入，官争民競，天下之不平莫甚於此。則休休、有容，無他技之一箇臣所由爲，子孫黎民利賴無窮者，豈容一日少耶？人土財用即是德之精靈，看作外内便不是，况外本内末乎！聚而後散，散已晚矣。義即以財發身，利即終事守財。前以理言，後以利害言也。下「此謂」解上「此謂」也。説小人一段，見所以不畜聚斂之臣，只了專利一案。

四書近指卷之二

容城孫奇逢晚年批定

天命謂性章

從古原有性、道、教名目，子思一切從人身指點以証之。以道字爲主，道横該六合，竪貫古今，大無不包，細無不入，若説可離，便不是道。戒懼慎獨是須臾不離之功，蓋天下有無形聲時，無不覩聞時。❶ 其所二字直須指性説。此性在不覩不聞中自有覩聞，未見形而見心，未聞響而聞寂，是吾心之覩聞也。此性在覩聞内却有不覩不聞，形聲接而寂，若不爲之動，是覩聞中之不覩不聞也。戒慎恐懼即是不覩不聞之惺體，此際着力不得，只有默默檢點工夫，則即工夫即本體耳。此兼動静，乃根塵不及之處。打醒此心，見天於天，又見人於天，真是顧諟天命光景。「喜怒」節是養成後復還得箇天命之性，緊承慎獨來。末節乃率性之能事，而修道至此極矣。

君子中庸章

君子中庸四字，蓋以嫡派屬之，君子見其爲宇宙大宗，而庶孽不得而亂之。言君子就是中庸，官骸肢體渾是一元之結聚，血脉擁衛純是太極之流行。仲尼於中字下添一註脚曰庸，於中字上添一註脚曰時。中

❶「時」，原作「則」，據本書祝塏序、張金芝跋引文改。

不離日用，故曰庸；中不可執着，故曰時。

中庸其至章

一部《中庸》皆言其至，所以煞到無聲無臭之至。無過不及，只說得中，說不得至。久字照前須臾，須臾不可離，可，鮮能久乎！

道之不行章

飲食就作道，不可作喻。耿天臺曰：「與釋氏說『喫了一生飯，不曾拈著一粒米』，此言人以爲謔語，大謬。」

道其不行章

問：「如何是知？」曰：「只明白此理平常無奇特處，是知。」

舜其大知章

問察以前，先有一段不覩不聞工夫在。問察以下，皆大知之形容。舜之大知，只是百姓日用而不知者察而用之耳。隱惡無可見，就揚善中見其隱；揚善無可見，就用中內見其揚。執兩端就是執中，徹終始而言也。「其斯」句，見大知不過中庸之知。

皆曰予知章

兩予知非有二樣。不守中庸之人，即莫知避禍之人。天下惟中庸爲康莊大路，擇而不守，則自納於陷阱，所謂遍身荆棘、隨地坑塹也。故曰「智者，心之賊」。

回之爲人章

善即中庸，一即中庸之不二，一得盡得，故只消勿失。服膺，心解也，有知味不能已之妙。

天下國家章

說中庸，正要人能。乃曰不可能，豈阻人以難哉？對隱怪者詰問之辭。言奇者反可能，庸者反不可能，蓋深望之也。

子路問强章

人心體只有中和，中和最强且矯，任有道無道，總之不流不倚便是不變塞。塞是韜塞，乃曰闇，曰固，曰不顯，曰不覩聞之義，故勛業彌天壤，於心體闇淡，毫無滲漏。凡處亂世，而刻意尚行，故爲皦皦，較平日有加者，皆非聖賢之學。

索隱行怪章

夫子見人之不能中庸，非獨隱怪倡之，即半塗而廢者，亦是隱中好名之病，故直說到遯世不悔。遯非身隱，乃心潛也。斂之

則退藏於密，有闇然不顯之意。聖賢第一學問，是掃盡名根，一絲不掛。

君子之道章

此隱字即首章「莫見乎隱」之義，如人用財，日見其出，終有窮時。此道時時有用，時時無用，時時有感有應，時時無感無應，故曰即費即隱，是聖人與天地藏身最固處。通章不是把道説得闊大，正把道説得顯淺，見眼前天地、心上鳶魚、室中夫婦，無一處不是道，即此便是玄妙。費處即隱也，末節正指出實地教人用功，見夫婦之外無道也。自與知能極之，察上察下，其至乃夫婦之至。測識天地，旋轉乾坤，皆居室中之能事耳。察者靈知烱烱，天光湛湛，如日當空，有下視天地之意。重道不重天地，亦不重夫婦即天地。

道不遠人章

道不遠人，故不遠人爲道也。以人治人，是治不遠人也；弗施不願，是施不遠人也；子臣弟友，是能不遠人也；庸德庸言，是德不遠人、言不遠人也。通章只「以人治人」一句。忠恕，人心也，人盡人心而以人治人矣；以忠恕施於子臣弟友之間，人倫也，人盡人倫而以人治人矣。以人治人者，不遠人爲道也。不遠人爲道者，道不遠人也。末句乃十分策勵，非羨慕意。

素位而行章

此與逍遥物外者有別。君子歷一境，

如遊一名山勝地，盡採其異，盡領其趣，然後謂之能遊。此身纔臨此境，便家於是，室於是，安身立命於是，做不盡頭不是住足之地。富貴有富貴中底蘊，君子固做得十分精彩；貧賤等亦有貧賤中分量，君子亦做得十分痛快。方可謂之自得，謂之反求。過焉而如逢其故，涉焉而不改其常，故曰素也。素字是我自己性命在富貴諸境之先。故素位者，無位者也；不願外者，無外者也。無位則虛，虛則行無所行；無外則大，大則無行而無不行。《易》曰「艮其背不獲其身，行其庭不見其人」，《象》曰「君子以思不出其位」，此之謂也。

行遠自邇章

只發得「造端乎夫婦」一句。妻子和，兄弟翕，父母順，則太和肇於居室，位育始於家庭。一章總是説卑邇，而高遠自在其中。然一脉之和，亦有因此及彼之途轍焉；一機之貫，亦有造端詣極之情景焉。

鬼神爲德章

只發得「察乎天地」一句。天地一陰陽，陰陽一鬼神，隱怪莫鬼神若矣，而不可揜若是。究其德，不外於人心之誠，則即鬼神是人心，即人心是鬼神，而鬼神之爲德，一中庸之爲德矣；鬼神之德不見不聞，一中庸之德不睹不聞矣。爲德内含有誠字意，中三節形容出微而顯，顯而不可揜光景，故末直斷之曰「此乃誠也」。鬼神之德，誠而已矣。

舜其大孝章

此章論孝，然必徵之天者，天人、性命、福極、理數。事天、事親一以貫之，乃見孝道之大。大舜之孝全在格天，格天處只「德爲聖人」一句，禄、位、名、壽皆其德中所有，不重得福上。末節受命，素王之命，名在萬世，俎豆百王，豈非受命？舜之得，以受命爲命；孔子之失而復得，以立命爲命。

文王無憂章

無憂自文王本身克盡其道、無愧於前後論之。不然，則文王只靠父子爲無憂矣。作、述須以德言，王季靡悔，武王作求，正作、述之大，不可作王業上説。武、周所作，都是天地間極大的事，竟不曾中庸上加分毫。

武王周公章

達孝是主。善繼、善述正是達孝，不可以末節另作一意。「春秋」二節乃一時事，都是敬祖宗、愛子孫臣庶意在内，故後以敬、愛並結之。達字盡一心之所欲致，徧群心之所欲致，正應下善字。郊社亦孝也，以祖配天，正見其祭典並重。而郊社宗廟合一之意，不是以天地陪説也。

哀公問政章

此章只是其人存道理，人存在於修身，修身者以仁行道，以知勇行仁，而其功在於

三近。三近乃百倍弗措之學問，所以求誠，所以成仁也；所以求人道，所以存其人也。「九經」上分截，首二節言人存政舉之易，自「爲政」至「治天下國家」説人存而後政舉，「九經」至末説政舉由於人存，中間段段相對，最可玩味。説仁又説誠者，真心歸之實意，方可爲行政之本。○有天德，然後可行王道。前揭一仁，後揭一誠，仁與誠，一而已矣，出於天爲天道，盡於人爲人道，是五常之所由流浹，九經之所由推行，而君民親友之所由孚格者也。智以知之，勇以行之，正是擇執之功。雖愚必明，困知、學知之所以反於同；雖柔必强，利行、勉行之所以還於一。如是者謂之修身，而身修而人存矣，而人存而其人之政舉矣。文、武之政，仁政也；文、武之人，仁人也。而仁之源發於天則曰誠，誠之者人道，人道所以敏政也。

四書近指卷之三

容城孫奇逢晚年批定

學而第一

學而時習章

蔣虎臣曰:「自秦、漢以來,豈無崇功巨勳及一切奇材異政?而二千餘年無敢以自爲圖、自爲書加於删定纂修之上,亦無敢以天地、日月、山川、鬼神、草木變化之異聞異見混淆於言行孝弟、人倫日用、下學上達、易簡知能之常。無淵源授受,不敢言學;無一志同方,不敢言朋;無闇修自得,不敢稱聖人之徒而名君子。識儒之所以尊,非儒者絀儒,而非者亦絀矣。」

爲人孝弟章

蔣中完曰:「有子之學本於《孝經》,孝該忠,道攝治,祖述《孝經》,兼治《春秋》。甚矣!有若之言似夫子也。」

巧言令色章

巧、令之人專意柔媚取悦於人,竊其心術,較剛惡更甚。

吾日三省章

當下省察，心口自證。非曾子，誰能有此體驗？

道千乘國章

道千乘即平天下之道，分而爲五，詳不失要。

弟子入孝章

蒙養，聖功也，孝弟作主。謹信即孝弟之臨深履薄，愛親即孝弟之交友事上。學文，培養德性最是要緊。

賢賢易色章

從來英雄豪傑不能無情，女色、臣忠、子孝、友信是大有情之事，一一自無情氣骨上來，四者分明實學之成。「雖曰」句故意寬翻，以深許之耳。

君子不重章

中完云：「重與威皆學之象也。不重不威，便是學之不固。」又曰：「重可着力，威不可勉爲。如有心作矜莊倜武之容，以圖人之畏己，褻威損重，殆莫甚焉。人有不畏卿相而畏布衣，不肯頫首讋服於數十萬之師而或心折於一言之謙下者。是居下正所以成高，處廉適所以徼厚也。」

慎終追遠章

慎終追遠正是民德歸厚處，但未可驟至也。吕新吾《四禮翼》曰：「冠、祭，一朝禮也；婚自納采而親迎，六日禮耳；喪自含斂、奠食以至於葬而反哭也、小祥大祥而禫也，二十七月禮耳。百年之身，斯須之教，欲以約其積習之慢肆，而納之繩檢之中，俾其終身持循，偕之大道甚難。是故教無所豫，斯須何有；教無所繼，斯須何有。翼也者，豫於四禮之先，而繼於四禮之後者也。」

夫子聞政章

子貢不是破子禽之求，乃是指出一段因緣。有非求非與，即求即與，五德一時形現，如日光五色，觀者見之耳。此子貢慧眼認得孔子，真所以説自生民以來未有。

父在觀志章

道字舉父所行之中善者言也。是不徒有不忍死其親之心，且有不敢泯其親之善。三年不改，終身可知。如其不善幹父之蠱，又有以改爲孝者。

禮之用和章

中庸所謂和而不流，即所謂發而中節也。和以禮節，則肅處都是和處，盡三千三百，無處不是心安意肯，即此可悟禮樂一原。知和如阮、向之徒，亦不可行是此人自行不去，禮豈有泯滅時哉？有所不行，謂

行而不成禮也，非禮有不行也。

信近於義章

此章皆交際也。必平日素有精義、明禮、知人工夫，方能如此。當時節俠者死然諾，局促者效傴僂，逢人傾倒者無知己。故令其酌之於無弊之道，只是一味謹始，慮終即在謹始内。○中完云：「三項皆是大英雄。一是大慷慨，一是大謙光，一是大結納。欲得名人道流，須以澄心静氣對之，方可相遇。此事與俗人言，失猶十七；與英雄人説，失乃十九。」

食無求飽章

中完曰：「事即聖賢一大事也，不是行字；就、正，是認聖賢真路頭。從千聖心心相印討箇對同，不俗不惰，不浮不誇，其心如渴驥奔泉，飢鷹望肉，豈不是好！」○平生之志不在温飽，方成學問。故居食非細事，正學者濃淡之關，諸味濃則學味淡，諸味淡則學味濃。

貧而無諂章

中完云：「妙悟無窮。樂與好禮非住足處也，切磋琢磨非住足處也，即與賜言《詩》亦非住足處也。末復點出往、來二字，然後知一境往一境來，一境來一境又往，如絶壁斷崖之處劃然開一洞天。一生學問，皆不了之事，得力便捨，解脱即超。過此以往，莫之或知者，其知之真乎！」

不患不知章

中完云：「知人是一種大學問，如波斯胡識寶，耳識、目識、鼻識，見烟知火，見影知形。此豈細事！」

爲政第二

爲政以德章

中完云：「『譬如』以下乃其氣象有然，形容他萬國之使臂指，九服之御環中，不是以寂然不動爲德也。後世興王之主，以功以力，猶能伸縮四海，重譯來賓，况至誠格物，執大象以御天下者乎！」

詩三百一章

思無邪雖《魯頌》之言，却是夫子説《詩》之旨。得此旨，可以誦三百，以心會全《詩》也；得此旨，可以無三百，以全《詩》在吾心也。

道之以政章

聖人治天下何嘗廢政刑，則政刑亦數時之用。若夫以德以禮，則所重在風俗，所惜在性情，所責備者君身，所愛護者元氣。區區有耻，何足以言之！

吾十有五章

高景逸曰：「五十以前用逆，知命則順矣，此意自柳子厚發之。然從古止言制心、操心、盡心、存心，無敢言逆，逆即善反之謂。張仲誠所謂逆處得力，正在此一説。從心不踰距，是聖人垂老不忘兢業意，亦佳。附及之。」

懿子問孝章

四節語各不同，總之只一「敬」字。違禮，不敬也；不謹疾，不敬也；無愉色，不敬也。寧直不敬爲不敬哉！夫子曰又敬不違，敬固無已時，敬之量亦無盡時。

吾與回言章

不違如愚，極其形容稱贊。私字是就如愚時還自省其神明獨覺處，非顔子私居也。當兩人對面之時，覺不違內光景，精神勃勃，隨感隨觸，如造化不言，萬物皆備其中。發非發吾言也，發自心也。自心無窮，故足也。顔子之所謂愚，正夫子之所謂默。

視其所以章

一事耳，以、由、安備焉；一時耳，視、觀、察備焉。非人有三様，觀人者亦有三次也。由與安都在行事上窺破，非索之無形無聲之域也。

温故知新章

故生新，新還故，故故無窮，新新不已，其得力全在一温字。非教以爲師，心得之妙如此。

周而不比章

中完云：「公私情理勿用，只在心體上看。《易》之《比》一陽爲衆陰所比，而陽居五爲得其正，是其比也，乃其所以爲周。《同人》一陰爲五陽所同，而陰居二爲得其正，是其同也，乃其所以爲和。」

學而不思章

世多以罔病學，以殆病思。豈知學無罔也，惟不思則罔耳；思無殆也，惟不學則殆耳。罔者夢而不醒，殆者猜而莫定，不思固不成學，不學亦不成思。

攻乎異端章

異端亦具氣運，聖人滅他不得。只合以冷地處之，還以山川而皆治。

誨女知之章

子路失之粗，偶有所見，直以爲真，非强不知也，只知處不肯精勘到底，所以反被

知誤。夫子全要他沈潛體會，於知不知一一曉然。兩爲字是心上參觀，悟中細剖其悟，疑中盡析其疑，正點出首句知之兩字說。

多聞闕疑章

闕字便是聖人裁削《詩》《書》、删正六經妙手。聖人讀書考文，其慎如此。若夫非聖之書、百家諸子不在五經六藝之科者，知聖人不敢一出諸口矣。

何爲民服章

只留一箇小人，亦不足傾服天下；苟有一箇君子，猶足係屬人心。兩諸字要看。

或謂孔子章

李敬子曰：「凡人不必待仕宦有位爲職事，方爲功業，但隨力到處有以及物，即功業矣。」

人而無信章

信是我與人相接處，輗軏是車與牛馬相接處。

十世可知章

此章重「所損益」句。因正是損益之端也，如因不足則所益可知，因有餘則所損可知。可知不是改革後方知，殷之損益即在

夏時可知，周之損益即在夏時可知。禮所該甚廣，一切法則制度皆禮也，其所以可知者，揆理準數，因時制宜之故。

四書近指卷之四

容城孫奇逢晚年批定

八佾第三

人而不仁章

中完云：「兩『如何』句，隱然見禮樂之衛重於城郭，禮樂亦可畏矣哉！人知人之正禮樂，不知禮樂之自爲正；人知禮樂之隨人爲用，不知禮樂之能用人。其去其來，其存其亡，禮樂自能作主。然則禮樂者，終古不叛先王，千年不歸奸竊。人不能護名器，則名器出而自護之。物物皆操誅討之權，事事皆存干冑之衛，蓋由良心不容盡死，則名器不至俱淪。兩如何正是怖擺他不得。」

林放問禮章

本字畢竟不曾說出，本在不可思議，禮此本，樂亦此本。本只有一，更無有二，須深思而自得之。

巧笑倩兮章

無心之問，無心之答，突出禮後一語。此聖賢隨時隨事認取性命真源也。

夏禮能言章

直以其身爲二代之後身，爲夏、殷之孝子，爲杞、宋之砥柱。有志者起而問夏、殷，則夫子一身文在此，獻在此，將安不足乎！明以足之，權與身也。文獻不足，不獨子孫之過，亦是周之天子不能護持處。

周監二代章

代有所尚，是一代君相士大夫精神與天地山川靈秀所鍾。周之文，周之所以王所以長世也。通節以文爲主，無質。有其文，意周之文、周之力與夏、商争，而竭心思以爲之者，非順承其自然之勢，而因其文以爲文也，故曰監。吾從周者，聖人亦在斯文範圍之中，而不能過，非尊王之分然也。

子入太廟章

中完云：「周之太廟可問，魯之太廟不可問，何也？誤以爲是也。魯之臣工不問，魯之子孫不問，夫子每事之問，其有愴然於魯事之非乎！是禮也，正表明問意。」

子貢欲去章

愛羊、愛禮非有二，只一在去上見，一在不去上見。子貢愛禮之思較切，夫子存名之思特顯，不必説到可以復禮，此禮即指今日僅存之禮。

樂而不淫章

性情得其平，則萬物得其平；喜怒合於理，則萬物合於理。此見文化基於性情而本於哀樂，周家定鼎八百，正於文王性情中卜之。

管仲之器章

仲父爲千古英雄，其揮霍自豪、臺池門户，俱是英雄本色，非器小，不如此鋪張，如此氣焰。然無此鋪張，無此氣焰，決不敢從古今上取出一箇霸字。春秋以下人才成器者絶少，夫子獨取一管仲，猶恨其小耳。

語魯太師章

《樂記》論其理，理固精微；此論其概，大概如是，而樂始和所以定中聲也。聖人與弟子論其理，所以治心；與當事者論其概，所以治官。深淺内外，理事精粗，各有其分也。

封人請見章

中完曰：「從古聖賢必生大亂之後。無道不久，聖人不生。木鐸者周流道路，參訂《詩》、《書》，提醒一世之人心，而登之唐、虞、三代者也。以潛補飛，以師道補君，封人其知天者乎！」

里仁第四

不處不去章

總是「無終食之間違仁」一句。富貴貧賤是從欲惡中抽出二大關來，不處、不去含箇仁字。君子去仁，非但貪富貴、厭貧賤者爲去，即矯富貴而逃之，匿貧賤而就之，此中未免有係着，亦爲去仁。惡乎成名，猶云成甚麽君子。此節是深著不處、不去關係仁道之意，以起下文。名非名譽，終食亦在富貴貧賤中，即片時也。人心剥復之一終，吾心危微之一間，全在於此。須知首節不是矯情鎮物，亦不是以不處、不去爲仁，是其心體渾然在中，不爲外物所動，與萬境無干，與七情無染。玩二也字，不是着力語，有飄然塵外之意。下二節正爲上面點出這段心體，見純仁之君子無處非仁意，不是以心御境之謂。

未見好仁章

總是歎人用力於仁，全重「未見力不足」句。首節見用力之無其人，次節言用力而力必足也。「蓋有」二句指不用力者言，謂我所見者不用耳，不足蓋未見也。

人之過也章

仁即在過中，其一種悚惶惋惻、辛苦艱難處即仁。又要知過中之仁與無過之仁不同，所以要明眼觀之。

朝聞夕死章

執中一貫，自唐、虞以至孔子。古人學問必有師承，聞而悟者是爲真聞。死猶且可，有何不可？甚言道之不可不聞也。

無適無莫章

今人都把比義作用權看了，不知此處是君子有主之學，非以之於二字爲聽憑天下也。内以律身，外以律人，不論經權正反，務要得其心之所是。比者，君子孤立於天下，他無所恃，恃此義耳。

不患無位章

古今驅人只名位二字。下士走之以汩情，高人脱之以避俗。至我聖人，則窮理盡性以知命正在此處，不須汩，亦不須避也。

吾道一貫章

曾子日日在忠恕上着力，而未免有紛投互應之跡，所争只在一點化。一點化則知吾心均平齊治、誠正修齊之脉，忠恕而已，一言而終身行之者，此也。此是實解，勿虚搆玄幻。

以約失之章

侗初云：「爲天地惜財，爲世間惜福，爲此生惜光陰，爲一身惜言語。刻刻守其本分，不是嗇守，正有箇大機、大用意思在。」

君子欲訥章

謹言勉行，未足以盡君子也。惟窺君子於言行之前，自有一段淵然鋭然之意要想出。欲字意思，直欲訥其言以敏於行也。欲字貫到底，如柁之轉舟，有中流自在意。

事君數斯章

數便是辱、疏處。忠臣不怕辱，良友不憚疏。辱則回天無路，疏則責善無功。是以不貴數者，不絶其進言之路耳。

四書近指卷之五

容城孫奇逢晚年批定

公冶長第五

子謂子賤章

子賤能取是正意，多賢供子賤之取是副意。父事者三人，兄事者五人，友者十二人，夫子喜其觀摩之有成，故贊之，以益堅其取友之心。

子使漆雕章

大英雄先度天下形勢，一一布置已定，然後徐出而圖之，纔有些子鶻突，後來便收拾不住。子瞻所謂「自我發之，自我收之」。難至而不爲之懼，纔是過人識力。三代人品皆有所本，禹、臯、伯益微言至論，至今在人，可見作事不是草草。

子謂子産章

四者之道，俱在事上見心。

令尹子文章

未知二字在心上說。不可說忠清不是

仁,連他忠清之心不可知耳,非謂其不仁也。

三思後行章

再不是兩番,謂事已得,又於心上理會一番也。

子在陳曰章

簡正是狂之好處。大凡在人情世故上周摺的人,則多心多事,而本來之心闇汶而不章。惟狂故簡,淡於俗情,必濃於道趣。任他性質自是光明,俊偉成得片段,但高曠處多,實在工夫少。不知裁即在成章内,非兩轉語也。此正簡之所爲狂也。

巧言令色章

世衰氣薄,漸喜軟熟而惡剛方。故每於人情上加一分料理,便是鄉愿之起根發脚處。

顔淵季路章

宇宙是聖賢一大胞胎。一聖人不能盡,衆賢人繼之。總之志在共培元氣,以爲世界生機。世有無聖人之時,無無聖心之時。聖徂神伏間,有草野一二君子,亦足隱繫天下之血脉,吹噓天下之生機。子路不忮不求之心,顔子若虚若無之心,夫子心含天下,付天下於無心。一堂之上,共有天、地、堯、舜氣象,不可作聖賢分量之異。

雍也第六

雍也可使章

「可使」句已拈出居敬矣，「可也」句已掃却太簡矣，但含而未露耳。仲弓識得此意，重闡發一番，深合夫子之心，故曰「雍之言然」。伯子不是等閒人，亦是以其道易天下者，不是不簡，是太甚耳。後來流弊不小。

孰爲好學章

一生學力，不外外觸、内起兩端。偶有所觸於感也而怒生，緣不能無怒之情照於原無怒之體，怒者付之於怒耳，原未嘗離無怒之體，故曰不遷；偶有所疏於檢也而過生，緣忽於有過之萌證於本無過之體，過者復歸無過耳，原未嘗貳無過之體，故曰不貳。非有怒而窒之，有過而制之也。

子華使齊章

要看五與字，聖人將以挽世之矯恩矯廉者，非區區止闡明用財之義。原思一段，記者偶舉作上證耳。合之，見夫子斟酌流通之妙。廉人、介士小用之而流短，豪人、俠士過用之而味不長。惟聖人善用之，故其流澤甚廣，溥賚亦多。

之謂正命。

子謂子夏章

子夏而下不言儒,儒教自子夏盛也;孟子而外不言儒,儒統自孟子尊也。君子是自出手眼,小人乃如今俗學文章記誦之類。

爲武城宰章

李文正曰:「士人當使王公閱名多而識面少。」此最名言。太守馬岌造高士宋纖,不可見,乃題曰:「丹崖百丈,青壁千尋,奇木蓊鬱,蔚如鄧林,室邇人遐,實勞我心。」此可想見滅明丰采。

回也其心章

全是進諸子於回意。顏子亦特從日月中養得純,守得定,故即心是仁。諸子日月之至亦不自覺,乃天機自復。當其至時,宛然一全體也,特違之機難泯耳。

可使從政章

康子有輕三子之意,夫子三曰何有,有不屑於大夫之門見長也。

伯牛有疾章

顏、冉同德異命,然皆死於孔子七十歲之外,與聖人同盛衰。氣運繫於道、繫於聖

文質彬彬章

有一人之文質，有一代之文質，有千古之文質，只文質二字便盡古今上下。分而爲兩，則有勢均力敵之勢，故下一勝字。至如彬彬，則文猶質也，質猶文也，豈非主持千古之君子！

中人以上章

上根人從心體上悟入，下根人從意念上修持。究竟道無上下，人事即天性，下學即上達。只有語上，更無語下意。

樊遲問知章

仁智一道。湛然之知，粹然之仁，其理一也；淡禍福之念，絶功利之心，其理又一也。即有時神道之設，天下之歸，而遠者自遠，後者自後，其爲知者之不惑、仁者之無欲又一也。到底只是一義，到底只是一難。

知者樂水章

古人全體太虛，吐納萬象，無可形其心境真純處，故以山水寓言之。精神在知者、仁者，其底藴微妙，俱從其人想出耳，都是想當如此。

齊一變魯章

此望魯也，齊、魯變而天下變矣。中原氣機，以二國爲首。但當時齊强魯弱，鮮不以爲勝魯，不知其變之漸乃如此，則魯勝遠矣。卒之齊亡，而魯猶遷延以至於七國之後。嗟乎！太公、周公、文、武之優劣，俱見於此矣。

宰我問曰章

設爲理勢之窮，以觀仁人之用心，正顯出機權來，非憂陷害也。不可陷正是仁處。處於不死之地，而後可以生天下之人，爲天下愛其身也。無術以全身，又寧有術以衛世乎？〇仁者有生心，聖人無死地，其義一也。

中庸爲德章

惟堯、舜、禹三人，的的以中字立統，明明相授，遂爲百世儒術之祖。人人可由，事事有用。不比奇書秘授，駭愚智之心，起妖繁之惑，所以其德爲至。

如有博施章

仁，一也。由子貢言之，帝王之事也；由夫子言之，匹夫之事亦帝王之事也。從人起見，將涉於功利之私，而所爲多僞；從自身起見，以己度人，處處是我，成就自家性命。自爲切，爲人亦無不切者矣。不是聖大似仁，仁只是一條正路，聖是行到盡處。

四書近指卷之六

容城孫奇逢晚年批定

述而第七

述而不作章

人惟不得古人之心，故覺有自己聰明意見可用；會得古人之心，自然信得古人過。古人之精神便是我之精神，其所言即我之言也。夫子删定纂修，皆是有減無增。昔時神聖迭興，後世生才有限，修明典制，稱道先王，自是吾儒一定規矩。

默而識之章

延平教人看未發時氣象，正是默識。理以默凝，氣以默定，此可以爲學，可以爲教。

德之不修章

聖賢做工夫，愁窮説苦，直與凡心一般。曉得是自身擔子，便不肯一事放過。

志道據德章

詩、禮、樂皆是藝能所在，但非服習既久，不見其神。依仁之後，乃愈見其妙。未得力時，我爲藝用；已得力時，藝爲我用。

子謂顔淵章

大聖人用舍亦不在人。用即我自己之用，轍環道路皆用也；舍亦我自己之舍，删述纂修皆舍也。孴行潦止，變化從容，此無他，先有其具故也。「行軍」一段實與行藏無干，「臨事」二語亦非獨子路箴砭。然行藏有箇先資，兵法亦須素熟，正見我輩精神、性命在一切世務之先。

子之所慎章

所慎，所尤慎也。大聖人祭必受福，戰必克暨，一切衛生之道自當迥出尋常，非人之所能測也。

疏食飲水章

通章看一浮字。人生豈特富貴爲浮，疏水、曲肱亦浮也。亦字最活，性中之樂無往不在。曰在，則有不在矣；曰亦在，則無不在矣。疏水、曲肱乃隨寓之意，説不得困極。樂可以涉貧賤，亦可以涉富貴。樂在則富貴是浮，貧賤亦是浮。何也？非我也，我真而境屬幻。「樂亦在中」句擔着兩頭，「不義」二句正形容處富貴亦未盡不義。只義在疏水，此外便屬不義。浮雲自往，太虚自空，此正樂在其中光景。

子所雅言章

惟此三經如王道之劑，任人可服，無病

以爲粱肉，有病以爲藥石。通其義者，亦不至索隱行怪。聖人以常道維人心有如此。

葉公問子章

凡人皆爲造化所囿，故學問不得透脱。三句乃聖人自爲造化處。

不得而見章

譬諸一家，父死而子立，兄終而弟及。國祚有盡，聖祚無窮。思君子，思善人，思有恒者，思聖人也。歸重有恒上，正爲作聖之基具在吾心。末節慨無恒，正思有恒意耳，只聖脉不斷便彀了。只用無恒反照，而有恒所以作聖處可思。「亡而爲有」三句，不是等閒人，是道學之徒口吐清虚，高談性命，自以爲聖人。善人直任自然，優入聖域，豈知且不可爲有恒。

蓋有不知章

自孔子以後數千年來，學人工夫只此二句盡之。考訂古今之同異，精察事理之是非。曰從則身體力行，曰識則存而不論，論而不議，本之經術，參以書史。有宋諸大儒皆是物也。

互鄉難言章

緣弟子以悟父兄，化薄俗而成仁里，是聖人轉移風俗大作用處。

若聖與仁章

抑者不敢以聖仁自外，而以希聖求仁自處也。一則結果千古諸人學問，一則開拓萬古諸子弟心靈。兩言盡大聖出世因緣、一生大事。

泰伯第八

泰伯至德章

讓天下，讓商也，以讓商事商也。泰伯不嗣，而周之事商五王，以至受辛。猶文王之志、文王之德也。

曾子有疾章

千聖相傳，只是一敬。曾子身法即心法也。心不可啓，啓手足而心可見，人心之妄動必於手足。引《詩》中即寓保身正意。戰戰兢兢不是一生把捉處，全是性體流行，不容昏昧放肆，所謂常惺惺是也。

以能問於章

楊晉菴曰：「顏子潛心仲尼，直從無聲無臭處醞釀。犯而不校，非徒量足有容，亦其翕聚處不肯少動耳。善學者從事於斯，方是大而化之、聖不可知的路頭。」

任重道遠章

士字是主腦。非士則已，士則以天地爲心、民物爲命，千古聖賢擔子於自身上負荷承當，人不得而分任者，故不可不弘毅也。心之大處爲弘，貞處爲毅，心之弘毅即仁。不可不三字極重。○任了仁時，於己不曾加些子，即此是重任。了仁亦在己分上，眼前體認，即此是遠。

好勇疾貧章

富貴福澤之塗，不妨寬之，以爲使貪使勇之地；藏垢納汙之量，不妨廓之，以爲除奸銷蠹之方。天下事皆起於激，激則變從此始矣。

如有周公章

奸雄變動天下，只因一才字籠絡。世人奉之太高，附之太熱，則後遂有不測之患。夫子却從驕吝兩字看出破綻，頓使才人熱鬧處忽然冰冷，無復站脚地矣。

師摯之始章

《大武》維揚數章，未免有發揚蹈厲之意，故終以不淫不傷者少留。太和之蘊，非周公不能定也，迨後而殘缺失次，《關雎》必不得其所了。故師摯在官時，夫子與正之，依然有有餘不盡之妙，故曰洋洋。《易》之八卦皆乾坤，《詩》之四始皆《關雎》，此中大有深意，所以使周德之無慚，而掩武之未盡

善。

大哉堯之章

無能名，不可説是淵微，只是廣博包含無盡，難以更僕數之意。兩有字與上無字原不相妨，成功、文章全重在巍、煥上。不然，舜、禹亦有功與文章也。

舜有五人章

舜之才，唐所遺；武之才，文所遺。有如此才，而文以之服事，所以爲德。非並論虞、周，亦非並揚才德。

禹吾無間章

亦自禹始。三句包舉一代之法度，建立萬世之規模。奠定者，敬天勤民之基址；開拓者，農桑禮樂之鴻圖。禹之功在萬世，所謂細亦不遺，終其身而不二，故無間然也。

四書近指卷之七

容城孫奇逢晚年批定

子罕第九

子罕言利章

罕言利，是掃却功名一路上人。命不論理數，皆是精微，天何言哉？道不得而聞是也。仁雖聖門所諄切，然不及本體，亦是罕言處也。

達巷黨人章

此與多能章參看，總是不貴博之意。

麻冕禮也章

看來全爲下節，不宜並重。

毋意毋必章

毋意者，未發之中；毋必者，惟義所在；毋固者，與時偕行；毋我者，廓然大公。約言之，一虛而已，無可無不可而已。

夫子聖者章

縱字煞有意。縱其身於周流道路，縱其心於禮樂詩書，集成於諸聖，拔萃於生民，固天所篤生。又多能也，謂君子應用未嘗未多也，又字輕。

吾有知乎章

「鄙夫」一段，是正形箇虛空順應的景象。鄙夫未問，非有先得之知待於前；鄙夫既問，亦非有未盡之知留於後。總是一箇無知。聖心空明，萬物通而實一物不着，故曰無知。

仰之彌高章

立非有象，卓亦無形。蹠實謂之立，憑虛亦謂之立；物表謂之卓，象先亦謂之卓。立於吾前謂之有，立於吾心亦謂之有。欲從末由即是形容卓爾，所謂不可階而升也。學問有功力處用功力，無功力處任是聖神亦需其自然，聽其成熟，此心理交冥、人天相接之一候也。化不可爲聖人，安能容智力於其間哉？

自衛反魯章

樂與《詩》不平，以樂爲主，詩即樂章耳。正字是復其節奏之正，無新聲變亂也。《雅》歌於朝廷，《頌》歌於宗廟，不必言矣。

各得其所，還主聲歌説，抑揚反覆，各得其宜。凡爲情，爲文，爲聲，始之，縱之，成之，無不肅肅而雝雝也。得其所即上正字，《雅》、《頌》即被之樂者。舉《雅》、《頌》而《風》在其中。又二《南》用之房中，列國之風多不正，朝廟所不奏也。

子在川上章

如晝復有晝，夜復有夜，人以爲來也，而不知其逝也。無一刻不逝，無一件不逝，自開闢以至叔季，其瀉出者不知凡幾；自生長以至收藏，其洩漏者亦復何窮。夫子舉造化之妙，於川上點破。若在水，若不在水，意中之意，象外之思，吾人自會之耳。

苗而不秀章

多少英雄豪傑作事不能徹頭，爲人不能結果。兩箇有矣夫，極其憫惜。

不可奪志章

此志幹旋宇宙，❶扶植綱常，所守約而所關巨，非沾沾意氣自行也。

松柏後彫章

物中有松柏，則天地無歲寒。時序無歲寒，則人世遂不見有松柏。

❶「幹」，依文意，當爲「斡」字之誤。

可與共學章

權即聖之時字,非專以伊、周放君復辟爲等例也。事事有權,時時有權,惟聖人信手拈來,恰好爲難耳。

鄉黨第十

孔子於鄉章

便便於廟,便有魯祭非禮意;便便於朝,便有一變至道意。俱有關係,「便便」句重,下句輕。

與下大夫章

直議可以破築舍之謀,誾語亦以啓和衷之雅。此忠於事君處言,主商確政事説。

入公門鞠章

以出入二字爲關鍵,以敬字爲骨。上段是漸近於君而敬以漸加,下是漸遠於君而敬亦不懈。

不尸不容章

此章皆就意想所不着處言,要發自然而然之義,不可拘變字。

色斯舉矣章

中完曰：「雌則聖人之潛也，山梁則聖人之洙泗也，共之則匡圍宋伐、鳳杳麟傷之境也；作則視鴈而去，臨河而返，以删述終其身，以潛龍勿用老於洙泗杏壇。此聖人用行舍藏之妙用，進退消息之神機。」

四書近指卷之八

容城孫奇逢晚年批定

先進第十一❶

先進禮樂章

先後不專止一代，必曰從先者。人有生初，世有皇初，代有國初，大抵子孫不易高曾之規矩，風俗不失太古之淳龐。則世無中晚，人遊三代矣。

回非助我章

上句特想像下句，當以下句爲主。琴之聲不在絃上，不在指上；回之説不在言外，不在言中。

問事鬼神章

未知未能四字，便應通身汗下。陽明曰：「汝於旦晝間行不著，習不察，終日昏昏，還是夢晝。惟息有養，瞬有存，天理常存，惺惺無間，纔是知晝。」

❶「一」，原作「章」，據文例改。

魯爲長府章

凡敝政之興，有其幾而未有其形者，君子言之太早，攻之太銳，不足以止之，而反激之使行。閔子不斥長府之非，而第言舊貫之不必改；夫子亦不深言閔子之意，而第言夫人之言必中。聖賢警魯，全在止他厚斂，意在長府之外。

問師與商章

過、不及從用功來，皆於道爭毫末，都不是貶辭。二子語言每相水火，第以翼聖而不害爲異。子貢左袒子張，夫子此言不獨陶熔二子，正以點化子貢。

富於周公章

攻冉有所以誅季氏，誅季氏所以扶周公。周公二字便是《春秋》。曰富於周公，公指魯也，猶諺云敵國。周公宜富之説大非。勿論季之富不富，而總之不宜爲之聚斂也，總之不宜爲之附益也；又勿論求之果聚斂不聚斂，果附益不附益，總之不宜許豪黨以馳驅，營亂人之經費也。

回也庶乎章

即境之空，映出他心境上一片空明景象。有億中之根而塵聚之，是以貨殖而不受命也。

善人之道章

就他不踐、不入處，絕可想出他這道理。善人是具聖人之材者，不傍前人格式而成物經世，漢、唐後代有其人。不入室，惜其時無聖人領袖耳。

季子然問章

臣以道而大，其職便不易稱。不可則止，正滿以道事君之量。事君者先持箇不可則止之節，斯行得箇以道事君之忠，所以能使君忌憚。此正以身殉道，始終一道事也。

子路曾晳章

古今絕大作用有從才出者，有從節出者。惟一二從韻來者，如山光水色，有無濃淡之間，口不言功而天下古今受其利賴不淺。看曾點閒閒數語，熱中取冷，忙裏偷閒，富强禮樂之後不可無此功成恬退之思，富强禮樂之中不可無此浮雲事業之想。有曾點襟懷，然後可以做三子事業。「莫春」一段，真千古以下清虛之祖。三子之經綸事業無可疑，則曾點之經綸事業亦無可疑矣。

顏淵第十二

顏淵問仁章

此章全重禮字。禮者，大中至正，萬物各得其理之謂。提出一箇欛柄，立定一箇主宰，不於無聲無形中問本體，而於有條有理、衆著而成象者見本原也。惟不勝乃能自勝，惟有制乃得從容。克非克去，此在心上初起念時用工，一念回頭，萬火自降。説禮不說理者，用工必有下落，離却顯然條理，說恁麽不覩不聞。天下歸仁者，乾坤渾是一箇禮，蓋舍了天下即無處寄我之仁。曰由己者，謂獨知一念上用工，不是人預不得，乃由外不得也。顏子請問其目，是他胸中先有綱領者。非禮之發有二：一從思慮未起中不知不覺萌出來的，一從物感時相交相引動出來的，總不從本心發來。如鐵生垢，垢豈鐵身；如鏡生塵，塵非鏡面。去垢而鐵現其身，拂塵而鏡現其面，不必於非禮既去之後又求禮也。

仲弓問仁章

聖人論仁，俱是從應用處操存此心。出門、使民以至人己、家邦，處處與天下相操。人情物理上透不過，畢竟是工夫有漏。六句不是一片小心，是一片真心，能行於天下爲仁。

其言也訒章

只想首句仁者二字，便有下落。不曰訒言，而曰其言也訒，是指見成一仁者。說訒不專在言上，訒爲之難，是自知苦辣處。按，《易傳》之著慎言者八，《論語》之著慎言者十二，《戴禮》之著慎言者凡十有五。而此即以當仁言仁，五十八條，獨此復以爲難。蓋莫難於仁，而訒言尤難。無論百禍之門，只一啓口，而中亡不存，萬有餘喪。《易》以寡爲吉，况訒乎！

司馬牛憂章

善處兄弟之間者，常帶一二分寬處，而後感格變化始有其機。看四海皆爲兄弟，

則自予以寬，然後予人以寬，不至徑路偪窄，使人無餘地以容身也。

子張問明章

第二段就上文而形容之，是贊詞。張務遠，夫子却以近處之蔽破之，謂遠非旁燭，是從明上再摹寫出無窮心境也。

子貢問政章

子貢設爲二問，討出信不可去，以立萬世爲政者之命脉。知箇輕重，則平日圖之亦有緩急。去字不着力，去兵時已無兵，去食時已無食，不益之召募搜刮云耳。寧去兵、食之心，仍是足兵、食之心；不肯去兵、食，足不得兵、食。

棘子成曰章

混沌開闢以來，皆文運也。若一切抹殺，則日月無光，天地無色，且枉却盤古多少聖人心思經畫。去文之後，並質亦無着脚之處也。子成之憂在一代，子貢之憂在萬世也。

崇德辨惑章

忠信、義即是德，主之、徙之即是崇。崇只不減巍巍，本體非有增也。辨惑全要從愛惡源頭上辨，太虛無欲之中忽生出愛惡兩條，這是惑之種子。人之生死且不消論，只你心裏既要他生，又要他死，可見你心亦作不得主張。自生顛倒，豈不是惑？知其惑，則知所以辨惑矣。辨惑亦是崇德工夫，心體高大，自是光明，辨亦在崇中矣。

景公問政章

須責成君、父說。此時景公内嬖少子，外迫强臣，故聞言而感慨咨嗟，幾與牛山之淚同其酸梗。

君子成人章

此師相天下之事，由君子則世無殺運，由小人則士無完膚，只是各自見其本性，自然如此不同。故同處一事，同接一人，而君子之此、小人之彼，俱是自己覺不得。兩人用心，所關世道不小，而國家無窮利害係之矣。

何如謂達章

大都士品之卑，皆世運所激。士生三代以下，若一味認真做去，動而得謗，舉輒爲仇。且如質直好義，儘是認真修鍊，然觀察下人，以問心問世，不敢率意自遂，隱然有末世之思、憂患之慮，是三代以下聖賢不可無此委婉周折、曲全善處之方。所以有聞者一路不是立心要僞，只是見世情大抵如斯，故隨時逐世，也樂得十分便宜自在。蓋世運所使，豎立不定，便墮色取一流。莫謂士品之卑非氣運之所激也。

以文會友章

一代英賢聲氣所集，即是精神。必以文者，精華所在，乃生聲氣。文人精氣會通，神靈盼嚮，❶即此是千秋性命所聚。

❶「盼」，依文意，當爲「肸」之誤。

四書近指卷之九

容城孫奇逢晚年批定

子路第十三

子路問政章

做事第一要耐煩心腸，一切跌蹉蹭蹬、歡喜愛慕景象，却忍耐過去，纔是經綸好手。若激得動，引得上，到底結果有限。上下文只一意，非有兩層。聖人非因子路所長，迪以先勞，是萬古治亂盛衰之所繫；非因子路所短，益以無倦，是萬古自治而亂、自盛而衰之所繫。

爲季氏宰章

士大夫誠能爲國家飢渴求賢，親如性命，可使天地無生才之惜，山川無忌才之心，况於人乎！取天下人，則盡天下愛才、憐才、妒才、忌才者皆是能知、能舉之人，皆有知人、舉人之責。

樊遲學稼章

小人對大人言，無關天下國家者。夫子將大人經世大學廣之端。三好是大學問，禮、義、信是大道理，來四方是大事功。説到襁負處，深見儒用之宏，與他道天淵相隔，不是説上下感應。好字着心上説，到躬

行施設、敬服用情，即民心之禮、義、信也。上用其情爲信，下敦其信爲情。

衛公子荆章

宇宙可臻其極，性情不知其窮，惟在少欲、知止爲立涯限耳。始有尚未合，少有尚未完，富有尚未美。子荆云然，便有得少爲多意。三曰字，是揣摩他心裏如是，知足由於少欲，少欲易於入道。

富之教之章

庶者，大治、大亂之所由，大聚、大散之所自始也。富、教總是保其庶。

善人爲邦章

自堯、舜至成周，善脉氤氲，生民人物皆在其祖孫一氣之中，下此雖有賢主，子孫難保皆善。故盛衰倚伏，治亂相尋。殘起於後世之求多於民也。善人平平常常，渾渾灝灝，不尚賢而民不争，不見可欲而心不亂，實是太上無爲自然之治。

一言興邦章

通章全重一字。一邦主於一言，一言主於一人，一人又主於一念，一念之難易又主於知與不知。然則幾亦微矣哉！幾也者，妙夫一而爲言者也。

爲莒父宰章

論治體先須論心體。一有所欲，欲速、欲緩皆非無欲之心；一有所見，見小、見大皆非不見之治。三代以下救時之相，皆坐此失。

子貢問士章

不是耻其卑污，耻己之不能參天地，耻己之不能爲聖賢，耻己之不能質鬼神，恐行有所歉而已之分量不完。篇中不但使於四方，不辱君命是耻字作用，即孝、弟、信、果皆有耻中人也，從政則無耻之流耳。

不得中行章

千古聖人俱是狂狷做成的。夫子以狂狷兩路收盡有道種子，又以狂狷兩路絕盡世間假冒種子，聖人實實見狂狷好處。不得中行者，言中行不易得，以千古道統交付之也。陽明曰：「三代以下，皆是鄉愿學問，彌天蓋地；磊磊落落，無回無互，能有幾人？此世道所以日衰也。」○中完曰：「中行是一中未判之初，與既判無異，顏氏子庶幾矣！微獨師狂商狷、晳狂原狷，冉、閔亦狷也，曾、思亦狷也，聖門狂名而狷不名。士君子德器不周，權術不備，時命不猶，往往以狂而失。故惟有所不爲四字爲金石寶符，士猶得以廉節禮義，卓然爲名臣碩士。」

南人有言章

説一南字，則東西南北皆有同；説一羞字，則《易》卦，則六十四卦無非此義；説一巫醫，則七情之内皆着不得無恒；説一巫醫，則天下國家無適而可。

易事難説章

難、易亦自人看出，君子固不自知。各下半節，一氣説下，形容他何等難，何等易，非推原也。求備者，人有奇才，必無媚骨，乃求其有綽約纖柔之態，其能乎哉？不是求全責備，只是要人會辦事，又會奉承意。

憲問第十四

邦有道穀章

憲只曉得潔修一法，不知士君子當大有作爲。若世治而爲巢、許，世亂而爲長沮，平日期許之爲何？耻字照白文，總承合看，正見可耻。夫子此言，令清流一輩人無處站脚。

克伐怨欲章

只在難字内體勘，隱隱見功夫當不得本體，還有清净自然之地。夫子於千乘立朝説事功當不得本體，於清忠説名節當不

得本體，於此處説功夫當不得本體，非以克、伐、怨、欲不行爲不足。爲難也，正勵其從勉然至自然也。

士而懷居章

居字指得廣，懷字説得深。士有素懷而俗物可侵，則寸衷已藏妾婦；士有俠骨而世緣未斷，則衣冠何異穿窬？故曰不足爲士。

危言危行章

孫非緘默，乃沈穆爾雅藹乎仁義之言。理勝氣平所以爲孫，不惟紓禍全身，亦以拯時衛正。

禹稷躬稼章

适以三桓之世裔，而能慨然於千古之興亡，閒閒拈出兩重公案。極有氣焰人，恁地銷爍，極勞苦人，到底榮華可見。成敗利鈍，一毫都不由人安排。伸德絀力之意，适已暢言，那時夫子不覺悠然。夫子之歎，正要點醒世上多少争權競力者。适借古以維世，子奬适以警世。作《春秋》大旨全在於此。

君子不仁章

此是論仁，不是論君子、小人。君子是天境偶然墮在人，小人是人境茫然不見天。是以君子當議全，小人當議復。單單痛罵

小人，便失聖人立論本旨。

子路問成章

張子韶曰：「禮樂未嘗斯須去身，是將一切伎倆推入禮樂中，非以禮樂去文四者也。未有四者之前，以禮樂爲質；既有四者之後，以禮樂爲文。有禮樂，不患無四者；有禮樂，又不見有四者。始生者爲朴，朴不可以經世，故須文。文是禮樂中生趣活動處。」

晉文公譎章

五霸假同而有不同者：桓假王，文假霸，莊、襄、穆未成乎霸者也。正與譎，俱因其兵力、年力、師武臣力之不同。

殺公子糾章

且霸之説始於仲，仲自古今大分上看出，自上下數千年天意世運中取出。三代而後，盡祖其術，歷漢、唐、宋而無非是也。管仲者，天之所以興霸，此是古今大機括、世運大起頭，此一生如何死得？管仲者，莘野、磻溪、隆中諸豪傑之應身也。

公叔文子章

一公字，破盡《春秋》世卿之弊。衛人謚文子，曾無一人議及此者，夫子特爲拈出之。

伯玉使人章

聖賢真氣味千里，往來彼此，都是不言而喻。其間使命，便如知己面承。所謂使乎使乎者，非贊伯玉之使，正贊伯玉。

不億不信章

一世妄情皆與一心之幻見爲主客，只逆之億之，此中已造成百般機械。山川蛇蝮之類即在吾心，自無不覺。

以德報怨章

天理不枉爲直。當報則報，無過責焉；不當報則不報，毋宿怨焉。出乎心之公，得乎理之正，斯爲直而已。末句輕看，只重不可以之報怨上。

莫我知也章

下學上達，總是説潛修之事無所與於人而人不知，非謂平常之事無以異於人而人不知也。説箇天字，謂必是不落見聞、不涉耳目的方能知我，正是莫知之意。即天人是學，即學是達，即天人之學是下，即天人之學亦是上，即上達即天知，即天知即莫知。所以然者，我原無可知也。

宿於石門章

不知不可爲而爲之，愚人也；知其不可爲而不爲，賢人也；知其不可爲而爲之，

聖人也。晨門一語，亦千古知己。

擊磬於衛章

春秋之時，非夫子不肯硜硜，非夫子不能硜硜，正有大不得已處。所以不已，以天下事當爲其難者耳。「果哉」二句作一轉語，如此果於忘世亦不難，但我不肯爲耳，正擊磬本心。此明自己心事，非評荷蕢也。

修己以敬章

堯、舜之病正堯、舜之敬。堯、舜之所以修己也，一夫無不被澤，萬物各得其和，此心終無窮盡。蓋有一不病之時，便是不敬之時。

四書近指卷之十

容城孫奇逢晚年批定

衛靈公第十五

多學而識章

聖人心體光明洞達，如水澄鏡净。事物之來，千條萬目，以一心印之，全不費力。識字是生人内賊，子貢正從此處受病，夫子特爲一刀割斷，萬法俱銷，萬義齊墮。譬如標指見月，月已見矣，中間更無是月，非月與第二月等見，只是一月，了無有指。

無爲而治章

無爲非垂衣自理，因天觀天，因地察地，因四岳咨四岳，因九州别九州，若夏不得不燠，冬不得不寒。舜且忘其爲，天下亦忘舜之爲，故曰無爲而治，妙在一治字。獨舉舜者，舜爲五帝之終，三王而下不可復見。此是就當時想像其精神默運、聲色不動之象。

直哉史魚章

史魚曰以身救衛，吾不如子；伯玉曰以言救衛，吾不如子。靈之不喪也，非仲圉三人之力，而兩人其與有力乎！

不與之言章

知人之可與不可與,總是知人。着一亦字,見隨其語默無往不可之意。知人爲君相第一神明之學。

子貢問仁章

子貢識仁體後,教之隨地廣收,以充仁之量。器固利,而操器之人尤急耳。全在自己身上。

行夏之時章

放、遠不言何屬者,此萬古所同,不得專其名於一代也。上四句治法中之心法,末四句心法中之治法。國家風氣先感召於聲,君志盛衰恒轉移於口,聲音言語正是升降氣運所關。清心寡慾,然後可以用四代之法。此萬古之心傳,非徒一代之訓戒,故不專其名於何君何代也。

矜而不争章

争起於力之不足,黨始於量之不寬,正是不能矜、不能群處。矜,正氣,争則失沴;群,元氣,黨則失偏。國家禍福所係。國家福盡,而争黨之異見;國家人才之福亦盡,而争黨之勢不可解矣。

一言終身章

此恕字可以變蕃天地草木,豈人己、施

受能盡之乎？凡言欲惡，言人已、施受皆恕中之一端，實不足盡恕義也。忠恕即是一貫，恕之可行，即終身守一之義。

吾之於人章

直道在人心，千古不泯。禹、湯、文、武維持人心於不墜，方成箇世界。孔子作《春秋》，正是以直道綰人心，而明三王之跡於無窮也。以直道附盛王，即竊比老彭之意。

巧言亂德章

聽言、用謀，國家兩大事。一是無知□工夫，❶一是無養氣工夫。一亂於人，一亂於已。兩亂字要拈。

衆惡必察章

先要看衆字與公字不同，公以心言，衆以跡言。非謂衆人必不公，謂衆人未必公耳。

人能弘道章

三才之内，天處虚，地處實，惟人總虚實而居其中。有性有情，有事有倫，有物有則，故道之權獨屬之。

❶「知」下，原空一字，依文意似當爲「言」字。

不可小知章

不可小知，謂不可以一事之長知之。此在穆然淡漠内想像出静翕精神，故曰可大受。

辭達而已章

贅辭不達也，塞於多也；浮辭不達也，滯於泛也；華辭不達也，掩於靡也。達只是不塞、不滯、不掩之義。

相師之道章

謝上蔡曰：「一部《論語》，只恁地看。」

季氏第十六

季氏將伐章

先王二字要提，下二句根先王説去。爲東蒙主則非後世私封，在邦域中則非敵國外患。説箇社稷臣，見與國存亡之意，非季氏私屬明矣。合三句是箇不可伐，不當伐。夫子欲之是一篇大主意，只一憂字生出下面四患字及「吾恐季孫之憂」一句來。

天下有道章

此章備春秋之終始。自天子是春秋以前時節，自諸侯是隱、桓、莊、閔之春秋也，

自大夫是僖、文、宣、成之春秋也，自陪臣執則襄、昭、定、哀之春秋也。而總之諸侯僭上，大夫爲之佐；陪臣竊國，亦大夫爲之尤。全在大夫身上。《春秋》之作，所以自附庶人之議，議豈其心哉？不得已也。

益者三友章

損益不在友，只問友之者是益者，是損者。心不受染，鮑魚之肆亦香；心苟落塵，芝蘭之室俱穢。

益者三樂章

便辟、便佞皆便也，便於人則人損；驕樂、宴樂皆樂也，樂於己則己損。兩箇益者，益先在我也；兩箇損者，損先在內也。

君子九思章

凡人之思如風中燭，不能照物，憧憧往來，千頭萬緒，不可爲思。掃衆情、驅萬識而後有此九思。上六句是順德，末三句是逆德。一是增美，一是釋回；一是求所本有，一是去所本無。

見善不及章

三代以下不是仕隱不合，轉是仕隱分得不清楚。「隱居」二句，隱有隱之事，達有達之事，處處不肯放過。此正吾夫子用行二句。

有馬千駟章

宇宙腐塌也，貧窮富貴皆眼前幻影。須索要一烈烈轟轟，千秋百世猶有生氣者，方不爲世界朽爛。士君子問千秋已耳，遑問一世哉？死之日，何等淒涼！到於今，何等鬧熱！

四書近指卷之十一

容城孫奇逢晚年批定

陽貨第十七

性相近也章

此因人以善惡相遠者歸咎於性，故爲性分解，猶云咎不在性而在習，欲人慎習之意。所以特從習中拈出。近字從遠字生來，到底人心無有不喜善惡惡者。亂臣賊子清夜何嘗不愧悔來，即此便是相近。

上智下愚章

上智、下愚，是習成，不是生成。由其既成，故不移。若其未極，何不可移之有？

子之武城章

愛人，蓋得其理，非徒習其器數聲容。小人亦然，易使即使之從道。本是述夫子之言，却説偃之言，自偃行之，即偃之言也。呼二三子，一往情深。

公山弗擾章

召我，我字提重。召我者是公山，如有用我者，已自推開説。用之在人，爲之又在

我。聖人自有聖人之手，聖人自有聖人之眼。神龍尺水興波，理固有不可測者。

佛肸召子章

通士之累在磷字、緇字，貞士之病在繫字。聖人有通士之權而無其累，有貞士之守而無其拘。玩「匏瓜」二句，想見夫子乘機遘會，便爲人之所不能爲，爲人之所不敢爲處。

六言六蔽章

六言六蔽，蔽即在言字上見。六言者，六箇話頭也。這六件把做話頭，拈弄不得，須是參研自心，使我靈明迸露，到處逢源，遇慈祥處謂之仁，照朗處謂之智，信、直、勇、剛亦復如是。故君子終身有六德之用，而實未有六言之名。若只羨慕六箇話頭，纔開門即是牆垣，所謂蔽也。夫子劈頭一語，直是提子路於萬障之中，一一剖出病證，使他自返。病雖有六，良藥只一學字。

何莫學詩章

上六句側重事父、君二句，蓋興、觀、群、怨皆所以資事君父之用也。學字重看，全要於諷詠之中深加體會。四可字從學上來，不從詩上來。二十篇中，言他經不過一再，惟言《詩》十有三。

子謂伯魚章

古今惟婦女最難化。其在世家巨族，

生而驕佚，尤難挽回氣質。通節以修齊爲主，首句直命其學，非問也。二《南》皆被化後作此治象，非治本也。

古有三疾章

凡病有標有本。肆、廉、直，病標而不病本者也，疾在腠理，人得而知之者也；蕩、戾、詐，病本而不病標者也，疾在膏肓，人不得而知之者也。

予欲無言章

到底是箇無言。末節是更端之詞，絶無自況意。隱然見此中機括，是隱是見，何微何顯，原着語不得，正畫出箇予欲無言，可與無行不與章參看。陽明咏曰：「從來尼父欲無言，須信無言已躍然。悟到鳶飛魚躍處，工夫元不在陳編。」

君子有惡章

維持世教，在國法，則賞窮而罰佐之；在人心，則好窮而惡佐之。君子之惡，惡心體之不明；子貢之惡，惡心術之不正。俱是爲人心世道之防。上節是理不該如此而倒如此，故都用而字，乃相反語氣；下節是事本不如此而冒以爲如此，故都用以爲字，乃造作語氣。罵得都是英雄，貶得都是豪傑。聖賢俱成就天下，有才力、有性氣、有作用人。若庸人駑僕治亂無關，如何有怒罵之分？

女子小人章

近之、遠之，此便是病。善養之法，亦不在近與遠之間，原本處却在脩身。

微子第十八

微子去之章

看殷有二字，正是韓亡有張良，晉亡有陶潛意。繫之於殷，見微子雖封，箕子雖訪道，比干雖表墓，而三人一片血心，惟思故國，殷得而有之，周終不得而有之也。藐周粟之輕，千載有二義；係商鼎之重，萬古有三仁。

直道事人章

重父母之邦四字，惠固依依，思以興魯也。所以不妨於黜者，非或人所知也。

齊人歸樂章

桓子亦樂於齊之有是間，故明受其餌而不辭。外借隙於鄰國，内分謗於主君，而陰以快其强國削家之憾。此意夫子窺之深矣。

逸民伯夷章

逸對勞。春秋孔子爲天下萬世勞，安

得爲一世逸！ 末節是自敘，只閒閒語，不以自己立諸人之斷案。

師摯適齊章

正樂之功，於此而知其大。 逃而不去其官者，諸人能守官也；逃而不没其名者，諸人無罪也；逃而不忘其所之者，諸人在魯而魯輕，不在魯而魯重也。 此書爵、書名、書人、書地之法。

四書近指卷之十二

容城孫奇逢晚年批定

子張第十九

問交子張章

子夏主毋友不如己之言，子張主汎愛衆而親仁之言，合之而交道備矣，方是夫子。單提一拒字，必開後來清流濁流龍門顧廚君宗之禍。

日知其亡章

日月者，天心之良知也。知者，人心之日月也。日月字重，所謂時而習之也。只一知字，已知者爲能，全是致良知工夫，不是知、能之别。日知所亡，汲汲以求其所未能也；月無忘能，拳拳以保其所已知也。

百工居肆章

百工何以成事，居肆以成其事者也；君子何以致道，學以致其道者也。如此，則兩以字方得恰好。學字見專務意，精神極而變化生其中矣。積精氣以通之謂致，致也者，我不往而彼自來。

洒掃應對章

西河之疑夫子近百年，友教且遍四國，曾子少而得其傳，子夏老而大其傳。如論交，以子夏爲正的，子張則交友而疑於師矣；論教，亦以子夏爲正的，子游則弟子而疑於聖矣。「誣」之一字，最爲道學大病。自謂能接上上根，不知粱肉豢病，金屑着眼，未有不貽大患而翳後進者矣。

仕優則學章

范石湖曰：「終身之間，有時而仕，無時而不學也。今人誤在學以求仕，不知仕以行學；又誤在學自學，仕自仕。三代以下，事功遜古人，率由於此。」

仲尼焉學章

文、武以上君天下，夫子師天下。師之統闢於夫子，夫子以上無師，夫子以下則有常師。未墜處正是危急，故亟須一箇夫子直接文、武之心源。末二句是子貢默會其微處，爐中無雪，冶裹無金，空明之際，寥廓之中，連文、武、百王亦無着脚之處。莫不有三字，是聖人見得如此。

子爲恭也章

不可及，如天之太虛無安梯意，有階則萬丈可升，無階則十尺亦難攀矣。下文四斯字，正是無階處。「立之」四句，正是夫子洙泗布衣時作用。欲立立人，非立乎？欲

達達人，非道乎？老安少懷，其綏也；並育並行，其和也。其生也榮，爲天下師也；其死也哀，爲哲人萎也。言在今日布衣時尚有如此，得邦家何獨不然！

堯曰第二十

堯曰咨舜章

舜、禹者，天地之道心也，堯禪舜，舜禪禹，則聖人扶天地之道心也；桀、紂者，天地之人心也，湯放桀，武伐紂，則聖人剋天地之人心也。總之一中而已矣。「寬則」四句皆是心體，堯、舜精一正在此處。千古聖人如父子一家，開闢以後直是一大家譜。堯、舜、三王總是一局，二帝鋪排時也，禹始布勢，湯、武而後縱横衝突，結陣嚴密，至五霸則爲殘局，然後掩局而笑，是爲帝王之一枰。漢、唐、宋以後又共爲一局，大漢鋪排時也，雖其中局勢錯亂，然唐、宋相望，有遠勢，有呼應，未始不爲一局也。看一命字。君之中有父道焉，允執其中是爲家統；有師道焉，允執其中是爲學統。

四書近指卷之十三

容城孫奇逢晚年批定

公孫丑章句上[1]

則不動心章

此章叫做養氣。養氣非求之於氣，知言亦非求之於言。養氣者養心，知言者知心，此孟子之得於心者也。告子只論求不求，孟子只論得不得。人身只是一氣所生，掀揭事業俱由胆力上生來。養氣者識定之爲大識，力定之爲大力。氣必統於義者，統於義之爲正氣也。義必反於心者，反於心之爲本義也。養之成浩然者，進於渾然一團元氣。知言功夫從養氣中來，知之竟陳王道而正人心，功亞於平成，烈同於催廓。[2]則養氣匪徒節義之標，是孔子之立與不惑；知言匪徒距放之幟，是孔子之删述贊修；不動心匪徒功名事業之本，是孔子所爲定靜安慮之大學矣。總要歸到不動心上，任百感之紛紜、衆緣之攻伺，只是行所無事，動而不離於不動之主者也。氣與心非二，志與氣亦不相離。工夫一時俱到，曰體之充，則心亦體也，志亦體也，豈獨百骸九竅俟其翊衛，而心與志亦待其充周矣。

[1] 「公孫丑章句上」，六字原闕，今據前後體例補。下同，不再出校。

[2] 「催」，依文意，當爲「摧」字之誤。

集義只是復其全體。「必有事焉，勿正」是主下句，乃申解之辭。事與心無二，忘、助皆生於心，期近效而不可得遂忘，迫於見效則助也。孔子太和元氣，渾然流行四時，孟子一變而爲浩然，此正是善學孔子處。當時若無孔子，今人連堯、舜也不識。「宰我」三節，總見不動心源流有自，非無本之學。三賢語皆大駭人，孟子反以爲確論，三賢亦自處於匪阿。蓋孔集大成，一人不動心之學，千聖不動心之學也。源流如此，度越三五，區區伯王何足爲異！

人告以過章

善在天地間，私不得，公亦不得。家家明月，户户春風，舜何嘗有與？發乞子之衣珠，而人人無盡藏者是也。謂之大者，非舜之大，而仍是善之大也。善本自大，豈從舜而大哉？「舍己」二句，只從同中想出耳。

非其君不事章

去就雖是一節，而推其用心，則一生大概如此。二子皆持一點遺世之心，如世道何？學者須識孔、孟濟時行道之心始得。

公孫丑章句下

天時地利章

通章見孔、孟兵法大道，如春風和氣。

道即是和，乃天、地、人會合處。

孟子將朝章

此章似傲王，却是尊王爲堯、舜之意，故以不召之臣自處。

前日於齊章

孟子道既不行於齊，豈肯復受其餽。小人儘有貨利來交、假托名義者，若只靠他有辭，便墮小人之計。

謂其大夫章

通章精神在「爲王誦之」一句，引臣悟君，引平陸救全齊，故誦之意全是替百姓訴苦。

謂蚳鼃曰章

孟子之責在格心論道，不得以蚳鼃比也。覓一有餘之地，以爲納約自牖之機。

出吊於滕章

小人之窺君子，必自言始，故特嚴之。岩岩氣象。

自齊葬魯章

顧瞻邱隴，餘哀未忘，不能遽前，故止於嬴。終天之恨，豈有快時，只此心無歉然不到處。

四書近指卷之十四

容城孫奇逢晚年批定

滕文公章句上

孟子性善章

「道性善」二句是約略前日語，稱堯、舜即是稱世子本來之堯、舜耳。孟子言性善，即歸到可以爲善國，便是性命事功一以貫之。下文喪禮、井田、學校，正性善作用處。兩我字，一予字，正是要世子自己承當此事。

滕文公問章

孟子本意只歸重民事，而行助以養其民上。爲國在行助，行助在正經界，兩言而已。九一、什一及公私先後即正經界也，正經界即行助也，行助即取民有制也，取民有制即制恒産也，制恒産正不緩民事也。總一套事，不可緩是上之人以爲第一件事。設官之意，亦以爲民養賢，且禮下有定禄，而不至多取，其意亦歸於厚民。貢者，官無常田而歲有常額，猶今之計畝收租也。助者，官有常田而租無常額，猶今之就田分稻也。三代之禍皆起於諸侯而不及於庶人，斬木揭竿之事見於秦而不見於周，豈非井田、學校之利賴有以綿延至今哉？貢法初非不善，後世爲之而不善耳。然自禹至今

千百年皆因其舊，幾與夏之正同爲千古。爲助爲徹皆不可存，總之其實什一，只此是萬古不易之常經，活法全在因時制宜。井田之大本在仁，仁行，即不井田亦三代也。潤澤二字，是孟子損益百王大手眼。

有爲神農章

通章只是闢並耕之謬。至於以倍師責相，責其從並耕者也；以齊價斥相，斥其窮於並耕而逃焉者也。闢處全在「獨可耕且爲」一句，而扼要在勞心者治人五字。並耕之事，洪濛之世未嘗無，而欲以濟天下則謬矣。戰國時有宗黄、老者，又何怪乎爲神農！

墨者章

通章重一本二字。全是挑剔他良心，不是攻擊墨學。佛未入中國而墨先之，孔、墨並稱，自戰國迄兩漢無有改者，此天下所以多傚佛者。然薄葬變爲火葬，其道止易其徒，則中國之治以儒，葬以儒，留厚終於一線者，孟子之言其砥柱歟！

滕文公章句下

不見諸侯章

此千古名流之誤。雖大儒出世，亦有

隱忍委曲，以爲經權不妨互用。不知只一枉字，便是墮落。直尺非直，枉尋枉尺，皆真枉矣。

公孫張儀章

順是乘機遘會，如順其勢，順其時，順其一事之成敗、一國之便利，皆是也。廣居以下非對順以逆，乃以正正其不正耳。大在自己作爲，不在借人權勢。儀、衍無違夫子，可差之甚！

周霄問曰章

一道字作主。既不爲絶世之巢、許，夫豈有失身之伊、吕？

四書近指卷之十五

容城孫奇逢晚年批定

離婁章句上

離婁之明章

通章重在法古。責臣所以責君也，真正仁人，有心即有政矣，如何住手得？繼字與竭字相應，蓋從此心中引續出來。不繼不成其竭，惟其有見，成規矩榜樣，則後來者可繼續而行。是作者爲述者之地，而聖人之後於是有聖人矣。方蹶二字，有不止於蹶，亦有不至於蹶。天心仁愛，警戒之所自始，亦君與臣吉凶悔吝之所自轉也。泄泄，如水之流續續不已然者，後如前之所爲，一人如人人之所爲。舉朝不以爲戒，而《詩》戒之，聞者寧不悚然！

規矩方員章

通章之意專在爲民。堯、舜仁民者也，故繼以暴民之説。幽厲不指幽王、厲王。

天下有道章

文王當商之季，而能轉無道爲有道，此真順天者也。「景公」節拔出一箇耻字。

桀紂之失章

病曰七年，水火之虐深也；艾曰三年，倒懸之情急也。艾主於攻，今之時不在養元氣，而在攻毒氣，故用艾。

自暴自棄章

哀者，哀其自家拋却珍寶也。物蔽猶可開悟，力阻猶可引掖。今暴棄而由於自家，可如之何？

下位獲上章

「思誠」思字，正君民親友之凝聚一體處。無誠則形神枯而不浹洽，君民親友之間，安能呼即應而觸即靈哉？故耳目四肢之動，非動也。真動者，誠也。

伯夷辟紂章

非第一流人濟不得事，非第一流人不能得第一流人。取人以身，斷斷不爽。

求爲季氏章

連諸侯三者，是助之戰者。乃一條路上人。

君子不教章

必以正，便爲勢所迫，不覺其責望之過耳。養不中，養不才，自不至此。

事孰爲大章

曾子養志，只在守身，守身正所以事親也。此章重事親，故結句云「事親若曾子可也」。

人不足適章

惟大人三字重，當從第一義做起，定字中有舉朝静穆光景。

仁義之實章

要看幾箇是字。是孟子指點與人，見性體之即在當身，無什麽民，什麽物，什麽仁民愛物。名理且無着脚之處，只此一點真心而已。

天下大悦章

猶草芥三字，正想他無所解憂之心。不得四句，明舜之所以猶草芥也，與輕富貴意無干。

離婁章句下

子產聽政章

識得政體所在，即偶然乘輿濟人，亦是平處。

非禮之禮章

非禮義之禮義是格套，是拘泥。大人考訂精詳，至是之中，非自不能混入也。

人有不爲章

將飛者翼伏，將搏者爪縮，所以養神力之用也。

不失赤子章

不是說大人方不失赤子，甚言赤子之無不備也。

君子深造章

凡從口耳入者，皆非自得，故居之不安。居安則静，静乃太極本體，與天地萬物同居，故曰深。

博學詳說章

說字有言說、心說之不同。言說則辨難往復，與人講求；心說則自家探討，如定獄案，詳不碍反，反正見其詳。見博學不能遽約，必借途詳說，爲由博歸約之路。

君子存之章

此論亦奇。人禽天淵，而云所差不多，

意謂仁義則爲人，否則禽獸。仁義不能如舜，猶幾幾乎未可知之詞也。明者，明此幾希於庶物；察者，察此幾希於人倫。舜見倫物即幾希，故明察處便是行處。

禹惡旨酒章

周公作用，妙在見其不合處，見幾希之難存也。

王者迹熄章

巡狩不行，故迹熄。太史不陳《詩》，則列國之《風》亡；諸侯不述職，天子無燕享，而《雅》、《頌》亦亡。二經始終之際，正人心幾希絶續之關。孔子挽其進於禽獸者，而使天下存君父之倫也。

君子之澤章

妙在未得爲徒，一以見天心接續之巧，如火盡而傳。私字正自揣此心得統之妙。

天下言性章

龍門、伊闕之險，正是大禹見心見性、治水治性處。高不如天，遠不如星辰，皆可類推，總是見不必穿鑿。蓋此章實爲告子之徒而發。

公行子有章

辭色，士君子之賞罰也；進退，士君子之尺寸也。如朝會燕宴、媟褻戲謔，定是依

草附木之人。孟子言禮言朝廷，俱是正論，寧止壓服小人。

以其存心章

三自反正是存心，自反不在存心之後，拂意之資正是鍊心之境。仁者存心，存箇甚麼，識得心便存。如心體本敬，無適非敬，非主敬而敬，思敬而敬也。只日求一箇是，日不見一箇不是，便是如舜的路頭。

禹稷顏回章

道皆救天下之道，心皆爲天下之心，而地不必皆治天下之地。通章重顏子同禹、稷。

富貴利達章

播間二字可痛。富貴人奄奄慕氣，❶雖在華屋，不異荒丘。

❶「慕」，依文意，當爲「暮」字之誤。

四書近指卷之十六

容城孫奇逢晚年批定

萬章章句上

舜往於田章

自舜至百里奚九章，俱是戰國游士設新奇吊詭之論，誣蔑聖賢。問者就當時處士之横流邪説設爲議端，答者提萬古之民彝天理定爲極則。此章以慕字作主。舜蓋終身一孺子也。怨生於慕，不慕則不怨矣。

娶妻如何章

此章只在拈憂、喜二字。舜之視象如孩提，亦憂、亦喜從本來痛癢相關處説也。二句重喜處，憂從喜中看出。

象以殺舜章

此章只在拈不怨。不怨，舜且不得以諸侯待弟，又豈以四凶待弟？

盛德之士章

此章只拈出孝思字，以動其無窮無已之慕。思字正是號泣之心。

堯以天下章

二十八載見施澤久，所以民心嚮應。必避之喪後者，三年中舜攝天子事也。

至禹德衰章

繼統者即繼其道。道在賢，則賢亦子也；道在子，則子亦賢也。孔子曰「其義一」，義者，諸聖人爲天下之心也。

割烹要湯章

前誣帝王，此下污聖賢。孟子辨伊尹，全在始進之正上。而又本其窮之所養，達之所施，無非驗其始進之正也。

孔子於衛章

禮義即我之司命，故不言命，只說立命造命。此處說命，正是我獨斷獨行，我自爲命處。

自鬻於秦章

從百里奚不諫看出知幾之智，又自智推出賢來。干主之污自不待辨。

萬章章句下

不視惡色章

此辨别其爲何如聖也。時字根上四可字來，集字亦不專指三子，包帝王聖賢。曰集大成者，大處自能包得，非必合衆小爲大也。孔子得力處，即願學孔子者入門處也。所以學聖必先定宗。

周室爵禄章

班爵禄之制，此先公先王之大典。一則以土宇與天下共之而不敢私，一則以職事與臣下分理之而不敢專也。必揭天子作主，正以錫爵詔禄皆自天子出也。

友其德也章

止言友，又添師者，友中有師道存焉。五倫之内不置師者，師在友中也。

敢問交際章

通章重事道二字。孟子受交際之心，就是孔子從獵校之心，無非委曲爲行道之兆。故論交際處要時時顧爲道意，非區區在交際上論也。去以道不行，正見不去爲事道也。身未嘗三年淹，而心則未嘗一日忘，蓋終身一事道之心耳。

仕非爲貧章

朝廷之下，無可不屑爲之官；朝廷之上，無可苟且而不必盡之職。人自負官，官何負人。此章專爲不行道者發。

不託諸侯章

士之不託、不受，只爲人君不舉賢，故不敢受其養。舉則有常職而可受賜，併廪之繼將安所用之。「子思」三句，是發當時欲却餽之意。

不見諸侯章

以禮、義二字作骨，首言禮，次言義，後言義路禮門，正與前相應。只一召字，生出許多議論，全在君不可召上。見士不可往，惟義惟禮。士之上交，即君之所憑以下交者也，所履兼禮義。

一鄉善士章

古人人品心事，一半在詩書，一半不在詩書，泥詩書亦不得，論字中便有洗雪古人心事。蓋詩書皆死語耳，論之而詩書種種活矣。

告子章句上

性猶杞柳章

孟子辨告子獨多。告子，莊以下、荀以上人也，其言無莊之曠逸而有其深旨，無荀之篤論而有其細微。無善無不善，是他一生宗旨學術所在，杞柳等説皆變而不出乎宗者也。

性猶湍水章

決字猶上章爲字之意，下面三箇可使正應決字。

魚我所欲章

前六節言人有本心，末二節傷人自失之也。非是孟子教人舍生取義，正是本心不得不然處。

告子章句下

禮食孰重章

此章亦是告子食色性也之意。禮與食色原校輕重不得，食在禮中，色在禮中，故禮始諸飲食男女。禮食、親迎，人心中各有自然之矩、變通之宜，何至以食色之窮而并

議此禮哉？

可爲堯舜章

今曰二字要看，以匹雛不勝之人而忽有是言，則其轉靡爲奮，一念之奮即奮矣。孟子之言俱是盡情勸勉，良知良能原於帝降，是乾坤開此一路，以爲人生日用之率由。求路於心，則不必假路於人矣。知字正對爲字，爲字全根知字來。

小人之詩章

《小弁》憂悲苦切，實謂父子至恩，何以一朝陌路。依依戀戀，非徒自傷，亦感悟其君父也，正不肯愈疏的意思，慕即在怨中。

宋牼之楚章

春秋弑君三十六，皆見利而動，禍尤甚於交兵。章内去利懷仁義，十分精神。

孟子居鄒章

重儲子邊。

先名實者章

髡譏孟子在齊無功，孟子不顯言齊不用我，此即微罪之心也，仁也。尹、惠三子皆遇不用之主。仁字、同字，須着出處上説。

五霸三王章

此孟子以《春秋》法治諸侯大夫也，重大夫。上三罪字皆當時之所許以爲功者也，故孟子破其功而定其罪。

魯使慎子章

不重南陽斷不可取，只爲殃民違制非仁也。仁者上不忍於無王，下不忍於無民。

君子不亮章

中完云：「亮是識，執是力，雄分本於英分，是明胆之説也。」

使樂正子章

多聞强知之人未嘗不善，但一爲才使，便多不好善。

所就所去章

重就上，所去三因所就三生來，合去與就，總見君子之非難仕。

舜發畎畝章

此章是論生死，非論困亨已也。心靈而能應，故貴動，動者寧極而活潑也，心不動而心死矣；性寂而能止，故貴忍，忍者變化而藏密也，性不忍而性又死矣。心性死，

人何以生？人即大任之人，所謂是人也。是人無過，然而未動忍、未增益之時，安得遽謂無過？困衡、徵發亦勞、苦、拂亂之機也，後作、後喻亦動心忍性之地也。天既以先之，又有以後之，先者天之開聖賢也，後者人之所以承天也。莫説諸人遂無有不能克諧，以前大舜尚有不能處。

四書近指卷之十七

容城孫奇逢晚年批定

盡心章句上

盡心知性章

讀此章書，人天咫尺，呼吸可通。心、性、天、命四字只一樣，人具之爲心，心之靈處爲性，性之自出爲天，天之一定爲命。只要人從本來處探討得真切，而下手在存養二字。存養工夫又須做到盡頭，不可歇手，靜時默存，動時惺存，是謂存心。靜是寂養，動是順養，是謂養性。心性合而成身，存養合而成修。壽則心性與身俱存，殀則心性不與身俱滅。天命自我植立，有常存宇宙間者，故曰立命。此知天之至，事天之極，而天命之性完全於心之結果處也。知天是知自心之天，事天是事自心之天，立命是立自心之命，總之心生天生命也。首節虛，二節實。知是透頭處，存養不二是用功處。首節包下二節，下二節一串合來是了上一節。

莫非命也章

一部《大易》微言，只一知命了之。所謂進退存亡不失其正，聖人事也。愚不肖而不知命，必且妄爲，妄爲則有滅頂之禍；賢知而不知命，必且强爲，强爲則有壯趾之

凶。順受非只聽他，正有感格、凝承二意。

萬物皆備章

此章直指我之本體，令人從强恕下手，正求在我着落處也。天地萬物一體爲仁，誠者實有此，皆備之我，正是並育並生，各得其所。恕者能見其我，以我度人，以人如我。有裁成輔相，民胞物與意。

行之不著章

吾人日在道中，却不曾親自領略一番。聰明人不肯學，凡民學得不著、不察，更要何處求道？

不可無恥章

兩章一意。恥字是我與聖賢相見之路。上根人勇猛精進，恥不如堯，恥不如舜。下根人如污垢之事，浹汗生慚，然發脚在下，與上同功，但不用耳，非無恥也。

古之賢王章

側重士邊。

謂宋句踐章

士窮居碌碌，與衆人一般，是早已無望，又何云失望。故望在窮不在達。

待文王興章

世無文王，而吾心之文王自在也，豪傑所以無待。只一待字，斷送了許多人。

不學而能章

纔説孩提稍長，其爲學慮已多矣。所不學，非不學也，學中有不學也，學後還不學也。自孩始以達終身，皆不學也。所不慮亦然。

舜居深山章

深山之居、江河之決，無二時，無二念，總是一片空靈景象。

無爲不爲章

當下掃除，不落第二念，此直截了當之功。

人之德慧章

理以鍊而明，事以更而熟，豈獨孤孽當然哉！

廣土衆民章

天地間這些色澤事業，都是性體發皇在一身。生色一身，則在一國；生色一國，在天下；生色天下，滿胸中都是唐、虞、三代氣象。

易其田疇章

聖人治天下，即在治心處精一府事，大道、生財只是一理。天下食菽粟，而不知食聖人精神中之天和地德也，此便是聖人之仁處。

東山小魯章

一章俱是影語。山影其高，海影其深，瀾與日月影其有本。不但論有本，見觀聖人，正須此處討，本即在大中見出。

鷄鳴而起章

鷄鳴時是全副精神躍露出來，所謂旦晝之扼要而姤後之大機也。陡然一念起，便爲鷄鳴，不獨此一時也，十二時中時時有鷄鳴在。

形色天性章

愧而面赤，懼而心悸，慚而汗出。一副血肉都是精靈，覺古今聖人尚不能盡其量。

盡心章句下

不如無書章

焚書非始皇也，書也；焚書非書也，盡信書者也。不開眼界，不大心胸，不去取，

聖賢未許讀書。

我善爲陳章

此爲後世作武經、著兵法、侈黄帝陣圖者發。戰既焉用，安用此書？

不仁得國章

孟子此言不驗於秦、隋，而秦、隋始禍，逆天自殺，其徹其亡皆以二世。

山徑之蹊章

此路是古今達道，到底不能塞，但人心蔽錮已久，便成山徑。介然字極有精神。

逃墨歸楊章

逃字正是悟機，此孟子所以開招降之路也。

皆有不忍章

爾汝非真有大辱大逆之加，推到實處，則一毫輕賤也受不得，况妾婦以順爲正者乎！

説大人藐章

勿視不在眼裏，弗爲不在心裏。惟不在心，故不在眼。

堯舜至湯章

總是燈燈相續，斷無息焰。居與世原無關係，此忽翻二語，以見比前聖更加親切之意。末二句有不敢多讓、不勝獨力之感，非獨爲孔子慮，堯、舜以來之仔肩實任之矣。

跋

先生之學，如元氣渾淪，望之莫測涯涘。及觀其與臣言忠，與子言孝，語皆平易近人。嘗自敘《四書近指》云：「不離日用常行内，直造先天未畫前。」又引元公云「聖希天」，明道云「聖學本天」，末則諄諄示人：「勿求之遠且難，下學在此，上達亦在此矣。」先生孜孜不輟，耄而愈篤，漸臻達天境界。兹其九世孫世玟搆得其增補論語，乃其九十歲所訂。旨愈淡而境愈高，則人也而天矣。先生嘗自言：「九十歲工夫，較八十而密。」諒哉！

鄉後學武汝清敬跋。

孫子晚年批定四書近指跋語

夏峰先生當貞元之會，與先太高祖湛虛理學至交。每抵滏，下榻澹寧堂，研究天人性命之旨，輒經月不去。湛虛殁，先生誄之，有「斯文陸沈，吾道扼捥」語。高伯祖上若生平學力，親炙尤多。兩世通家，淵源至今可溯。

同治甲子，先生九世孫世玟出此編，並述所以搆諸馮子敦五者。噫！藏此編者之不没其傳，與刊此編者之克廣其傳，均可謂賢矣。芝不肖，未能守先世遺書，箕治弓裘，什逸八九。而先生賢裔獨能搜羅放失於二百餘年後，洵孝友堂佳子弟哉！

受書讀之，竊見名理湛深。如解《中庸》「戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞」云：「天下有無形聲時，無不覩聞時。其所二字直須指性説。」解《孟子》盡其心章云：「知天是知自心之天，事天是事自心之天，立命是立自心之命。」鞭辟近裏，其於天人性命之旨孳孳不倦者，固猶是當年過滏與先太高祖一室研究之意也，而旨則益精矣。讀此編者，尚其澄心静氣，體認聖賢命脉，以繼理學之真傳可也。

世後學滏陽張金芝敬跋。

讀四書大全說

〔清〕王夫之 撰
劉豐 校點

目録

校點説明

王夫之（一六一九—一六九二），明末清初思想家。湖南衡陽人，字而農，號薑齋，中年後别署賣薑翁、一壺道人、雙髻外史等。因晚年隱居湘西石船山，自號船山老農，學者稱船山先生。

王夫之一生著述極多，總計約一百餘種，四百多卷，八百多萬字。清同治年間曾國藩、曾國荃刻印的《船山遺書》共收録七十七種，二百五十卷。船山主要的著作有：《張子正蒙注》、《周易外傳》、《尚書引義》、《詩廣傳》、《讀四書大全説》、《思問録》、《讀通鑑論》、《老子衍》、《莊子通》、《俟解》、《黄書》、《噩夢》等。其中《讀四書大全説》是船山早期的重要作品。

《讀四書大全説》始撰於何時，目前還尚無明確的記載。一般據王之春《船山公年譜》，認爲此書修訂完成於康熙四年（一六六五），船山時年四十七歲。但民國張西堂編的《明王船山先生夫之年表》則認爲，《讀四書大全説》之成書當在船山五十七歲完成《禮記章句》之後。

《讀四書大全説》主要有清同治四年（一八六五）金陵刻《船山遺書》本，此本由曾國藩、曾國荃出資刻印，故稱金陵刻本或曾刻本。金陵刻本改正了原本的一些錯誤之處，但往往也有竄改，且在刊刻中又有一些文字錯誤。排印本有一九三三年上海太平洋書店《船山遺書》本、一九七五年中華書局單行本以及一九九一年嶽麓書社《船山全書》本。這三個排印本都以金陵本爲底本。一九八三年，湖南衡陽王鵬發現王夫之《讀四書大全説》第七卷舊鈔本，以上這是目前所能見到的《讀四書大全説》的所有版本。

此次校點，以清同治四年湘鄉曾氏金陵節署刻《船山遺書》本爲底本，金陵本《船山遺書》後附

劉毓崧相關校勘記八條，亦一併收録參考，簡稱「劉校」。同時參考了中華書局本（簡稱中華本）校記，行文上依據《儒藏》編纂體例作了必要的改動。嶽麓書社《船山全書》（簡稱「嶽麓本」）所收《讀四書大全説》，曾據衡陽王鵬所藏舊鈔本校勘了底本，本次校點吸收了有關成果。另外，中華本根據文義對底本的有些改動並没有説明理由，因而没有採納，但保留其校記以備參考。底本原避清諱，如玄、弘、曆等，今皆回改，不出校。

校點者　劉　豐

讀四書大全説卷一

大學

序

凡「仁義禮智」兼説處，言性之四德。知字，大端在是非上説。人有人之是非，事有事之是非，而人與事之是非，心裏直下分明，只此是智。胡雲峰據朱子解「致知」知字，「心之神明，所以妙衆理，宰萬物」，釋此智字，大妄。知字帶用説，到才上方有。此智字則是性體。「妙衆理，宰萬物」，在性體卻是義、禮上發底。朱子釋義曰「心之制，事之宜」，豈非以「宰萬物」者乎？釋禮曰「天理之節文」，豈非以「妙衆理」者乎？

沈氏之説，特爲精當。云「涵」云「具」，分明是個性體。其云「天理動静之機」，方静則有是而無非，方動則是非現，則「動静之機」，即「是非之鑑」也。惟其有是無非，故非者可現。若原有非，則是非無所折衷矣。非不對是，非者非是也。如人本無病，故知其或病或愈。若人本當有病，則方病時亦其恒也，不名爲病矣。

先王以樂教人，固如朱子説，以調易人性情。抑樂之爲道，其精微者既徹乎形而下之器，其度數聲名亦皆以載夫形而上之道。如律度量衡，皆自黄鐘生之類是也。解會及此，則天下之理亦思過半矣。若專以「急不得、緩不得」借爲調心之法，將與釋氏參没意味話頭相似，非聖教也。

「書」有識字、寫字兩件工夫。識字便須知六書之旨，寫字卻須端妍合法。合法者，如今人不寫省字之類。注疏家專以六書言，卻遺下了一半。

聖經

緣「德」上著一「明」字，所以朱子直指爲心。但此所謂心，包含極大，託體最先，與「正心」心字固別。性是二氣五行妙合凝結以生底物事，此則合得停勻，結得清爽，終留不失，使人別於物之蒙昧者也。德者，有得之謂，人得之以爲人也。繇有此明德，故知有其可致而致之，意有其不可欺而必誠焉，心有所取正以爲正，而其所著，發於四肢，見於事業者，則身修以應家國天下矣。明德唯人有之，則已專屬之人。屬之人，則不可復名爲性。性者，天人授受之總名也。故朱子直以爲心。而以其所自得者則亦性也，故又舉張子「統性情」之言以明之。乃既以應萬事，則兼乎情，上統性而不純乎性矣。

性自不可拘蔽。儘人拘蔽他，終奈他不何，有時還迸露出來。如乍見孺子入井等。即不迸露，其理不失。既不可拘蔽，則亦不可加以明之之功。心便扣定在一人身上，受拘之故。又會敷施翕受，受蔽之故。所以氣禀得以拘之，物欲得以蔽之，而格、致、誠、正亦可施功以復其明矣。

朱子「心屬火」之說，單舉一臟，與肝脾肺腎分治者，其亦泥矣。此處說心，則五臟、五官、四肢、百骸，一切「虛靈不昧」

底都在裏面。如手能持等。「虚」者，本未有私欲之謂也。不可云如虚空。「靈」者，曲折洞達而咸善也。《尚書》「靈」字只作「善」解，孟子所言「仁術」，此也，不可作機警訓。「不昧」有初終、表裏二義：初之所得，終不昧之；於表有得，裏亦不昧。不可云常惺惺。只此三義，「明」字之旨已盡，切不可以光訓明。

孟子曰：「日月有明，容光必照焉。」明自明，光自光，如鏡明而無光，火光而不明，内景外景之别也。「明德」只是體上明，到「致知」知字上，則漸繇體達用，有光義矣。

「舊染之污」有二義，而暴君之風化、末世之習俗不與焉。大學之道，初不爲承亂之君師言也。一則民自少至長，不承德教，只索性流入污下去。一則人之爲善，須是日遷，若偶行一善，自恃爲善人，則不但其餘皆惡，即此一善，已挾之而成驕陵。故《傳》云「日新」，云「作新」，皆有更進、重新之意。新安引《書》「舊染污俗，咸與惟新」以釋此，則是過泥出處而成滯累。如湯之自銘「日新」也，豈亦染桀之污俗乎？況《書》云「咸與惟新」，只是除前不究意，與此何干？

「必至於是」是未得求得，「不遷」是已得勿失。「止於至善」須一氣讀下，歸重「至善」一「至」字。言必到至善地位，方是歸宿，而既到至善地位，不可退轉也。朱子以「不能守」反「不遷」，最爲明切。此中原無太過，只有不及。《語録》中作無太過不及説，自不如《章句》之當。蓋既云至善，則終無有能過之者也。

或疑明德固無太過之慮，若新民，安得不以過爲防？假令要民爲善，教格過密，立法過峻，豈非太過？然使但向事跡上論，則明德亦將有之。如去私欲而至於絶婚宦，行仁而從井救人，立義而爲宰辭粟，亦似太過。不知格物、致知、正心、誠意以明明德，安得有太過？《補傳》云：「即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。」何等繁重。《誠意傳》云：「如惡惡臭，如好好色。」何等峻切。而有能過是以爲功者乎？

新民者，以孝、弟、慈齊家而成教於國，須令國人皆從而皆喻。又如仁人於妨賢病國之人，乃至迸諸四夷，不與同中國。舉賢唯恐不先，退不善唯恐不遠，則亦鰓鰓然惟不及之爲憂，安得遽防太過，而早覓休止乎？「如切如磋，如琢如磨」，是學問中精密之極致。親賢樂利，須漸被於没世後之君子小人而不窮。奈何訓止爲歇息，而棄「至善」至字於不問耶？《或問》云「非可以私意苟且而爲」，盡之矣。

「在」云者，言大學教人之目雖有八，其所學之事雖繁重廣大，而約其道則在三者也。《大學》一篇，乃是指示古之大學教人之法，初終條理一貫之大旨，非夫子始爲是書建立科條，以責學者。

《章句》三「當」字，是推開論理。張氏曰：「在猶當也。」鹵莽甚矣。藉令以此教學者「當明明德」，亦令彼茫然不知從何處明起。

黄氏説「氣禀所拘有分數，物欲所蔽則全遮而昏」。不知物欲之蔽，亦有分數。

如淫聲淺而美色深者，則去耳之欲亦易，未全昏也。

曾見魏黨中有一二十大夫，果然不貪。他只被愛官做一段私欲遮卻羞出倖門一段名義，卻於利輕微，所以財利蔽他不得。而其臨財毋苟得，一點良心也究竟不曾受蔽。此亦分數偏全之不齊也。

朱子説「定、静、安、慮、得是功效次第，不是工夫節目」。謂之工夫，固必不可。乃所謂功效者，只是做工夫時自喻其所得之效，非如《中庸》形、著、明、動，逐位各有事實。故又云：「纔知止，自然相因而見。」

總之，此五者之效，原不逐段歇息見功，非今日定而明日静也。自「知止」到「能得」，徹首徹尾，五者次見而不舍。合而言之，與學相終始；分而言之，格一物亦須有五者之效方格得，乃至平天下亦然。又格一易格之物，今日格之而明日已格，亦然。戒一念之欺，自其念之起，至於念之成，亦無不然。若論其極，則自始教「格物」，直至「明明德於天下」，自「欲明明德於天下」立志之始，乃至天下可平，亦只於用功處見此五者耳。爲學者當自知之。

「知止」是知道者明德新民底全體大用，必要到此方休。節云知止，具云知止於至善。「定」則於至善中曲折相因之致，委悉了當。内不拘小身心意知而喪其用，外不侈大天下國家而喪其體，十分大全，一眼覷定，則定理現，故曰有定。定體立矣。偏曲之學，功利之術，不足以摇之，從此下手做去，更無移易矣。此即從「知止」中得，故

曰：「纔知止，自然相因而見。」

後四者其相因之速亦然。就此下手做去時，心中更無恐懼疑惑，即此而「心不妄動」，是謂之静。妄動者，只是無根而動。大要識不穩，故氣不充，非必有外物感之。如格一物，正當作如是解，卻無故若驚若悟，而又以爲不然，此唯定理不見，定志不堅也。若一定不易去做，自然不爾，而氣隨志静，專於所事以致其密用矣。唯然，則身之所處，物之來交，無不順而無不安，静以待之故也。如好善、如好好色，則善雖有不利，善雖不易好，而無往不安心於好。此隨舉一條目，皆可類推得之。要唯静者能之，心不内動，故物亦不能動之也。

慮而云「處事精詳」者，所謂事，即求止至善之事也。所以謂之事者，以學者所處之事，無有出於明德新民之外也。纔一知當止於至善，即必求至焉。而求止至善，必條理施爲，精詳曲至。唯内不妄動，而於外皆順，則條理粲然，無復疎脱矣。不亂於外，故能盡於其中也。

於内有主，於外不疑，條理既得，唯在決行之而已矣。行斯得矣。一日具知，則慮而得可見於一日之閒；終身不舍，則定静安相養於終身之久。要則定静安慮相因之際，不無相長之功，而不假更端之力。惟至於得，則篤行之事，要終而亦創始。故《或問》云「各得其所止之地而止之」，「而止之」三字在能得後。亦明非得之爲盡境也。

朱子於正心之心，但云「心者身之所主也」，小注亦未有委悉及之者，將使身與意中閒一重本領，不得分明。非曰「心者身之所主也」其説不當，但止在過關上著

語，而本等分位不顯，將使卑者以意爲心，而高者以統性情者言之，則正心之功，亦因以無實。

夫曰「正其心」，則正其所不正也，有不正者而正始爲功。統性情之心，虚靈不昧，何有不正，而初不受正。抑或以以視、以聽、以言、以動者爲心，則業發此心而與物相爲感通矣，是意也，誠之所有事，而非正之能爲功者也。蓋以其生之於心者傳之於外，旋生旋見，不留俄頃，即欲正之，而施功亦不徹也。

蓋曰「心統性情」者，自其所含之原而言之也。乃性之凝也，其形見則身也，其密藏則心也。是心雖統性，而其自爲體也，則性之所生，與五官百骸並生而爲之君主，常在人胸臆之中，而有爲者則據之以爲志。故欲知此所正之心，則孟子所謂志者近之矣。

惟夫志，則有所感而意發，其志固在，無所感而意不發，其志亦未嘗不在，而隱然有一欲爲可爲之體，於不覩不聞之中。欲修其身者，則心亦欲修之。心不欲修其身者，非供情欲之用，則直無之矣。《傳》所謂「視不見，聽不聞，食不知味」者是已。夫唯有其心，則所爲視、所爲聽、所欲言、所自動者，胥此以爲之主。惟然，則可使正，可使不正，可使浮寄於正不正之閒而聽命於意焉。不於此早授之以正，則雖善其意，而亦如雷龍之火，無恒而易爲起滅，故必欲正其心者，乃能於意求誠。乃於以修身，而及於家、國、天下，固無本矣。

夫此心之原，固統乎性而爲性之所凝，乃此心所取正之則。而此心既立，則一觸即知，效用無窮，百爲千意而不迷其

所持。故《大學》之道，必於此授之以正，既防閑之使不向於邪，又輔相之使必於正，而無或倚靡無託於無正無不正之交。當其發爲意而恒爲之主，則以其正者爲誠之則。《中庸》所謂「無惡於志」。當其意之未發，則不必有不誠之好惡用吾慎焉，亦不必有可好可惡之現前驗吾從焉。而恒存恒持，使好善惡惡之理，隱然立不可犯之壁壘，帥吾氣以待物之方來，則不覩不聞之中，而脩齊治平之理皆具足矣。此則身意之交，心之本體也。此則脩誠之際，正之實功也。故曰「心者身之所主」，主乎視聽言動者也，則唯志而已矣。

朱子説「格物、致知只是一事，非今日格物，明日又致知」。此是就者兩條目發出大端道理，非竟混致知、格物爲一也。正心、誠意，亦非今日誠意，明日又正心。乃至平天下，無不皆然，非但格致爲爾。

若統論之，則自格物至平天下，皆止一事。如用人理財，分明是格物事等。若分言之，則格物之成功爲物格，「物格而后知至」，中閒有三轉折。藉令概而爲一，則廉級不清，竟云格物則知自至，竟删抹下「致」字一段工夫矣。

若云格物以外言，致知以内言，内外異名而功用則一。夫物誠外也，吾之格之者而豈外乎？功用既一，又云「致知在格物」，則豈可云格物在格物，致知在致知也？

今人説誠意先致知，咸云知善知惡而後可誠其意，則是知者以知善知惡言矣。及説格物致知，則又云知天下之物，便是

致知。均一致知，而隨上下文轉，打作兩撅，其迷謬有如此者。

至如《或問》小注所引《語録》，有謂「父子本同一氣，只是一人之身分成兩個」爲物理，於此格去，則知子之所以孝，父之所以慈。如此迂誕鄙陋之説，必非朱子之言，而爲門人所假託附會者無疑。天下豈有欲爲孝子者，而癡癡呆呆，將我與父所以相親之故去格去致，必待曉得當初本一人之身，而後知所以當孝乎？即此一事求之，便知吾心之知，有不從格物而得者，而非即格物即致知，審矣。

且如知善知惡是知，而善惡有在物者，如大惡人不可與交，觀察他舉動詳細，則雖巧於藏奸，而無不洞見。如砒毒殺人，看《本草》，聽人言，便知其不可食，此固於物格之而知可至也。至如吾心一念之非幾，但有媿於屋漏，則即與蹠爲徒。又如酒肉黍稻，本以養生，只自家食量有大小，過則傷人，此若於物格之，終不能知，而唯求諸己之自喻，則固分明不昧者也。

是故孝者不學而知，不慮而能，慈者不學養子而後嫁，意不因知而知不因物，固矣。唯夫事親之道，有在經爲宜，在變爲權者，其或私意自用，則且如申生、匡章之陷於不孝，乃藉格物以推致其理，使無纖毫之疑似，而後可用其誠。此則格致相因，而致知在格物者，但謂此也。

天下之物無涯，吾之格之也有涯。吾之所知者有量，而及其致之也不復拘於量。顔子聞一知十，格一而致十也。子貢聞一知二，格一而致二也。必待格盡天下之物而後盡知萬事之理，既必不可得之

數。是以《補傳》云：「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉。」初不云積其所格，而吾之知已無不至也。知至者，「吾心之全體大用無不明」也。則致知者，亦以求盡夫吾心之全體大用，而豈但於物求之哉？孟子曰：「梓匠輪輿，能與人規矩，不能使人巧。」規矩者，物也，可格者也。巧者，非物也，知也，不可格者也。巧固在規矩之中，故曰「致知在格物」。規矩之中無巧，則格物、致知亦自爲二，而不可偏廢矣。

大抵格物之功，心官與耳目均用，學問爲主，而思辨輔之，所思所辨者皆其所學問之事。致知之功則唯在心官，思辨爲主，而學問輔之，所學問者乃以決其思辨之疑。「致知在格物」，以耳目資心之用而使有所循也，非耳目全操心之權而心可廢也。朱門諸子唯不知此，反貽鵝湖之笑。乃有數字句、彙同異以爲學，如朱氏公遷者。嗚呼！以此爲致知，恐古人小學之所不暇，而況大學乎？勿軒熊氏亦然。

《大學》於治國平天下，言教不言養。蓋養民之道，王者自制爲成憲，子孫守之，臣民奉之。入官守法，仕者之所遵，而非學者之事，故《大學》不以之立教。所云厚薄，如《論語》「躬自厚而薄責於人」之旨，即所謂「其家不可教而能教人者無之」也。其云以推恩之次第言者，非是。

傳第一章

《章句》云：「明命即天之所以與我，而我之所以爲德者。」須活看一「即」字。如「性即理也」，倘删去「即」字，而云「性理

也」，則固不可。即者，言即者個物事，非有異也。

當有生之初，天以是命之爲性；有生以後，時時處處，天命赫然以臨於人，亦只是此。蓋天無心成化，只是恁地去施其命令，總不知道。人之初生而壯、而老、而死，只妙合處遇可受者，便成其化。在天既無或命或不命之時，則在人固非初生受命而後無所受也。

孟子言「順受其正」，原在生後。彼雖爲禍福之命，而既已云「正」，則是理矣，理則亦明命矣。若以爲初生所受之命，則必凝滯久留而爲一物。朱子曰：「不成有一物可見其形象。」又曰：「無時而不發現於日用之閒。」其非但爲初生所受明矣。吴季子專屬之有生之初，乃不達朱子之微言。使然，則湯常以心目注想初生時所得，其與參本來面目者，相去幾何耶？

愚於《周易》、《尚書》傳義中，說生初有天命，向後日日皆有天命，天命之謂性，則亦日日成之爲性，其說似與先儒不合。今讀朱子「無時而不發現於日用之閒」一語，幸先得我心之所然。

傳第二章

君德可言新，於民不可言明。「明明德於天下」，固如朱子所云「規模須如此」，亦自我之推致而言，非實以其明明德者施教於民也。新則曰「作新」，則實以日新之道鼓舞之矣。

明是復性，須在心意知上做工夫。若民，則勿論誠正，即格物亦斷非其所能。新只是脩身上，止除卻身上一段染污，即

日新矣。故《章句》釋《盤銘》亦曰「舊染之污」。但在湯所謂染污者細，民之所染污者粗。且此亦湯爲銘自警之詞，固無妨非有染污而以染污爲戒。

傳第三章

「敬」字有二義：有所施敬而敬之敬是工夫，若但言敬而無所施，乃是直指心德之體。故先儒言「主敬」，言「持敬」，工夫在「主」、「持」二字上。敬爲德體，而非言畏、言慎之比。《章句》云「無不敬」，猶言無不仁、無不義。現成下一「敬」字，又現成統下一「止」字，故又曰「安所止」，皆贊其已成之德。工夫只在「緝熙」上。「緝熙」者，即《章句》所謂「常目在之」，《傳》所謂「日日新，又日新」也。

繇其天理恒明，昏污净盡，則實理存於心，而莊敬日强。繇其莊敬日强，而欲無不净，理無不明，則德造其極而無所遷退。此「緝熙敬止」相因之序也。

敬但在心體上説，止則在事上見。仁敬孝慈信，皆「安所止」之事也。「緝熙」者，明新之功。「敬止」者，明新之效。熙而緝，則不已於明新，而必止於至善也。無不敬而止之安，則明新不已，而既止於至善矣。實釋「在止於至善」意，喫緊在「緝熙」二字。諸家拈「敬止」作主者，非是。

朱子謂恂慄威儀爲成就後氣象，拈出極精。其又云「嚴敬存乎中，光輝著乎外」，「存」字但從中外上與「著」字爲對，非若「存心」、「存誠」之「存」，爲用力存之也。

既云「存乎中」，又云「氣象」，此亦大不易見。唯日近大人君子而用意觀之，則「存乎中」者，自有其氣象，可望而知耳。

所以知恂慄之爲氣象，而非云存恂慄於中者，以學脩之中原有嚴密學脩皆有。武毅脩。之功，不待更咏瑟僩。且《詩》云「瑟兮僩兮」，「兮」之爲義，固爲語助，而皆就旁觀者可見可聞、寓目警心上說。如「挑兮達兮」、「侈兮哆兮」、「發兮揭兮」之類，皆是。其藏於密而致存養之功者，不得以「兮」詠歎之。

此「恂慄」字，與上「敬」字略同，皆以言乎已成之德。但彼言敬，看文王處較深遠闊大，在仁敬孝慈信之無貳無懈上說。此以「瑟兮僩兮」詠「恂慄」，專於氣象上相喻耳。

「恂慄」二字，與「威儀」一例，雖俱爲氣象之善者，而所包亦廣。「恂慄」而不能「瑟兮僩兮」者有之矣，唯此君子之「恂慄」爲「瑟兮僩兮」，所以爲存中氣象之至善。詠學脩放此，亦道此君子學脩之精密，如切如磋，如琢如磨，極其至也。止此一氣象，其嚴密武毅者則屬「恂慄」，其宣著盛大者則屬「威儀」。《章句》兩「貌」字，是合併寫出，一人不容有二貌也。

但其宣著盛大者，多在衣冠舉動上見，衣冠如「襜如也」之類。嚴密武毅則就神情氣魄上見。徒有其威儀，而神情嚴密。氣魄，武毅。或疎或弛，則以知其非根心所生之色，故以「存乎中」言之。然亦有神情氣魄不失有道者之色，而舉動周旋，或脱略而不一中於禮，則其感人者不著不盛，故又須威儀之宣著盛大有以傳之，方是至善。

補傳 凡《大全》所輯無關疑義者，則不復著説，故第四章傳闕。《中庸》、《論語》、《孟子》如此類者尤多。

小注謂「已知之理」，承小學説來，此乃看得朱子胸中原委節次不妄處。乃既以小學所習爲已知之理，則亦洒掃應對進退之當然，禮樂射御書數之所以然者是也。

以此求之，傳文「天下之物莫不有理」八字，未免有疵。只此洒掃應對進退、禮樂射御書數，約略旁通，已括盡脩齊治平之事。自此以外，天下之物，固莫不有理，而要非學者之所必格。若遇一物而必窮之，則或如張華、段成式之以成其記誦詞章之俗儒，或且就翠竹黄花、燈籠露柱索覓神通，爲寂滅無實之異端矣。

傳第六章

先儒分致知格物屬知，誠意以下屬行，是通將《大學》分作兩節。大分段處且如此説，若逐項下手工夫，則致知格物亦有行，誠意以下至平天下亦無不有知。

格致有行者，如人學弈碁相似，但終日打譜，亦不能盡達殺活之機。必亦與人對弈，而後譜中譜外之理，皆有以悉喻其故。且方其迸著心力去打譜，已早屬力行矣。

蓋天下之事，固因豫立，而亦無先知完了方纔去行之理。使爾，無論事到身上，繇你從容去致知不得。便儘有暇日，揣摩得十餘年，及至用時，不相應者多矣。如爲子而必誠於孝，觸目警心，自有許多

痛癢相關處，隨在宜加細察，亦硬靠著平日知道的定省温凊樣子做不得。是故致知之功，非抹下行之之功於不試，而姑儲其知以爲誠正之用。是知中亦有行也。

知此，則誠意以下亦有知之之功，亦可知矣。如意纔起處，其爲善爲惡之分界，有顯然易别者，夙昔所致之知可見其效，而無待於更審矣。其疑善疑惡，因事幾以決，亦有非夙昔之可豫知者。則方慎之際，其加警省而爲分别也，亦必用知。

即以好好色、惡惡臭言之。起念好惡時，惺然不昧，豈不屬知？好而求得，惡而求去，方始屬行。世豈有在心意上做工夫，而死守舊聞，一直做去，更不忖度之理？使然，非果敢而窒者，則亦硜硜之小人而已。

大要致知上總煞分明，亦只是大端顯現。研幾審理，終其身而無可輟也。倘云如白日麗天，更無勞其再用照燭，此聖神功化極致之所未逮，而況於學者？而方格致之始，固事在求知，亦終不似俗儒之記誦講解以爲格物，異端之面壁觀心以爲致知，乃判然置行於他日，而姑少待之也。

知此，則第六章傳《章句》所云「己所獨知」，第八章傳文所云「知惡」、「知美」之類，皆行中之知，無待紛紜争誠意之功在致知前、致知後矣。經言先後，不言前後。前後者，昨今之謂也。先後者，緩急之謂也。

《或問》云：「無不好者拒之於内，無不惡者挽之於中。」夫好惡而必聽命於中之所爲主者，則亦必有固好者挽之於内，固惡者拒之於中矣。

傳文原非以「毋自欺」爲「誠其意」硬

地作注脚，乃就意不誠者轉念之弊而反形之。自欺是不誠。若無不誠，亦須有誠。要此誠意之功，則是將所知之理，遇著意發時撞將去，教他喫個滿懷。及將吾固正之心，喫緊通透到吾所將應底事物上，符合穿徹，教吾意便從者上面發將出來，似竹笋般始終是者個則樣。如此撲滿條達，一直誠將去，更不教他中閒招致自欺，便謂之「毋自欺」也。

傳者只爲「誠其意」上更無可下之語，只説誠意已足。故通梢説個「毋自欺」。《章句》云「毋者禁止之辭」，如今郡縣禁止詞訟，只是不受，非拏著來訟者以刑罰治之也。不然，虛内事外，只管把者意揀擇分派，此爲非自欺而聽其發，此爲自欺而遏絶之，勿論意發於倉卒，勢不及禁而中心交戰，意爲之亂，抑不能滋長善萌。況乎内無取正之則、篤實之理爲克敵制勝之具，豈非張空弮而入白刃乎？經傳皆云「誠其意」，不云「擇其意」、「嚴其意」，後人蓋未之思耳。

但當未有意時，其將來之善幾惡幾，不可預爲擬制，而務於從容涵養，不可急迫迫地逼教好意出來。及其意已發而可知之後，不可强爲補飾，以涉於小人之揜著。故待己所及知，抑僅己所獨知之時而加之慎。實則以誠灌注乎意，徹表徹裏，徹始徹終，强固精明，非但於獨知而防之也。

「慎」字不可作「防」字解，乃縝密詳謹之意。惡惡臭，好好色，豈有所防哉？無不好，無不惡，即是慎。蓋此誠字，雖是用功字，原不與僞字對。僞者，欺人者也。乃與不誠爲對。如《中庸》言「不誠無物」之不誠。

不誠則或僞，僞不僅於不誠。不誠者，自欺者也。不誠則自欺，自欺則自體不成，故無物。若僞，則反有僞物矣。總爲理不滿足，所以大概説得去、行得去便休。

《詩》云「何有何亡，黽勉求之」，只爲是個貧家，所以扯拽教過。若誠其意者，須是金粟充滿，而用之如流水，一無吝嗇，則更不使有支撑之意耳。此則慎獨爲誠意扣緊之功，而非誠意之全恃乎此，及人所共知之後，遂無所用其力也。雖至人所共知，尚有有其意而未有其事之時。意中千條百緒，統名爲意。

只爲意不得誠，没奈何只索自欺。平常不肯開者自欺一條活路，則發意時所以力致其誠者，當何如敦篤也。故誠意者必不自欺，而預禁自欺者亦誠意之法，互相爲成也。

惡惡臭，好好色，是誠之本體。誠其意而毋自欺，以至其用意如惡惡臭、好好色，乃是工夫至到，本體透露。將此以驗吾之意果誠與否則可，若立意要如此，而徑以如惡惡臭、如好好色，則直是無下手處。

好好色、惡惡臭者，已然則不可按遏，未然則無假安排，是以得謂之誠。其不爾者，如閹宦之不好色，鼽窒人之不惡臭，豈有所得用其力哉？

《章句》之説，與《或問》異。看來，《或問》於傳文理勢較順。傳云「此之謂自謙」，明是指點出誠好誠惡時心體，非用功語。《章句》中「務」字、「求」字，於語勢既不符合，不如《或問》中「既如此矣」、「則庶乎」七字之當。《或問》雖有「而須臾之頃，

纖芥之微，念念相承，無少間斷」一段，自以補傳意之所必有，非於此始著力，如《章句》「務決去，求必得」之喫緊下工夫也。其云「内外昭融，表裏澄徹」，正是自謙時意象。而心正身脩，直自謙者之所得耳。如此，則「故君子」一「故」字，亦傳遞有因，不爾，亦鶻突不分明矣。此文勢順不順之分也。

若以理言，《章句》云「使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色」，所謂「使」者，制之於此而彼自聽令乎？抑處置有權而俾從吾令乎？若制之於此而彼自聽令，是亦明夫非「決去、求得」之爲功矣。如處置有權而「務決去之」、「求必得之」，竊恐意之方發，更不容人逗留而施其挾持也。

且求善去惡之功，自在既好既惡之餘，脩身之事，而非誠意之事。但云好好色、惡惡臭，則人固未有務惡惡臭、求好好色之理。意本不然而强其然，亦安得謂之誠耶？子夏入見聖道之時，非不求必得也。而唯其起念之際，非有根心不已之誠，意根心便是誠。則出見紛華而意移。繇此言之，求必得者，固不能如好好色矣。

《章句》爲初學者陷溺已深，尋不著誠意綫路，開此一法門，且教他有入處。若《大學》徹首徹尾一段大學問，則以此爲助長無益之功，特以「毋自欺」三字示以警省反觀之法，非扣緊著好惡之末流以力用其誠也。

唯誠其意而毋自欺，則其意之好善惡惡也，如惡惡臭，如好好色，無乎不誠，而乃可謂之自謙。故君子必慎其獨，以致其誠之之功焉。本文自如此說，固文順而理安也。

「自謙」云者，意誠也，非誠其意也。故《或問》以「内外昭融」一段，接遞到心正身脩上，與經文「意誠而后心正」二句合轍，而非以釋經文「欲正其心者先誠其意」之旨。此之不察，故難免於惑亂矣。

小注中有「要自謙」之語，須活看。若要自謙，須慎獨，須毋自欺，須誠其意。不然，雖欲自謙，其將能乎？

「自欺」、「自謙」一「自」字，《章句》、《或問》未與分明拈出。《或問》云「苟焉自欺，而意之所發有不誠者」，將在意上一層説，亦微有分別。此「自」字元不與人相對。其立一欺人以相對者，全不惺忪之俗儒也，其謬固不待破。且自欺既爾，其於自謙也，亦可立一謙人之名以相形乎？不爾，則必以意爲自。雖未見有顯指意爲自者，然夫人胸中若有所解，而憚出諸口，則亦曰意而已矣。苟以意爲自，則欺不欺，慊不慊，既一意矣，毋自欺而自謙，又别立一意以治之，是其爲兩意也明甚。若云以後意治前意，終是亡羊補牢之下策。過後知悔，特良心之發見，而可云誠意而意誠哉？況其所發之意而善也，則已早無所欺矣；如其所發而不善也，此豈可使之謙焉快足者乎？

今以一言斷之曰：意無恒體。無恒體者，不可執之爲自，不受欺，而亦無可謙也。乃既破自非意，則必有所謂自者。此之不審，苟務深求，於是乎「本來面目」、「主人翁」、「無位真人」，一切邪説得以乘閒惑人。聖賢之學，既不容如此，無已，曷亦求之經傳乎？則愚請破從來之所未破，而直就經以釋之曰：所謂自者，心也，

欲脩其身者所正之心也。蓋心之正者，志之持也，是以知其恒存乎中，善而非惡也。心之所存，善而非惡。意之已動，或有惡焉，以陵奪其素正之心，則自欺矣。意欺心。唯誠其意者，充此心之善，以灌注乎所動之意而皆實，則吾所存之心周流滿慊而無有餒也，此之謂自謙也。意謙心。

且以本傳求之，則好好色、惡惡臭者，亦心而已。意或無感而生，如不因有色現前而思色等。心則未有所感而不現。如存惻隱之心，無孺子入井事則不現等。好色惡臭之不當前，人則無所好而無所惡。雖妄思色，終不作好。意則起念於此，而取境於彼。心則固有焉，而不待起，受境而非取境。今此惡惡臭、好好色者，未嘗起念以求好之惡之，而亦不往取焉，特境至斯受，因以如其好惡之素。且好則固好，惡則固惡，雖境有閒斷，因伏不發，而其體自恒，是其屬心而不屬意明矣。

傳之釋經，皆以明其條理之相貫，前三章雖分引古以徵之，第四章則言其相貫。故下云「誠中形外」、「心廣體胖」，皆以明夫意爲心身之關鑰，意居心身之介，此不可泥經文爲次。而非以戒欺求謙爲誠意之實功。藉云戒欺求謙，則亦資以正其心，而非以誠其意。故章末云：「故君子必誠其意。」猶言故欲正其心者，必誠其意。以心之不可欺而期於謙，則不得不誠其意，以使此心終始一致，正變一揆，而無不慊於其正也。即《中庸》所謂「無惡於志」。

夫唯能知傳文所謂自者，則大義貫通，而可免於妄矣。故亟爲顯之如此，以補先儒之未及。

小人之「厭然揜其不善而著其善」，固不可謂心之能正，而亦心之暫欲正者也。特其意之一於惡，則雖欲使其暫欲正之心得附於正而終不能。以此推之，則君子之欲正其心者，意有不誠，雖欲恃其素正而無不正，其終不能亦審矣。故君子欲正其心，必慎其獨。

「閒居」，獨也。「無所不至」，不慎之下流也。「如見其肺肝」者，終無有諒其忸怩知愧之心，而心爲意累，同入於惡而不可解也。

今以揜著爲自欺欺人，迹則似矣。假令無所不至之小人，並此揜著之心而無之，是所謂「笑駡繇他笑駡，好官任我爲之」者，表裏皆惡，公無忌憚，而又豈可哉？蓋語君子自盡之學，則文過爲過之大，而論小人爲惡之害，則猶知有君子而揜著，其惡較輕也。

總以此一段傳文，特明心之權操於意，而終不與上「自欺」、「自謙」相對。況乎欺之爲義，謂因其弱而陵奪之，非揜蓋和哄之謂。如石勒言「欺人孤兒寡婦」，豈和哄人孤兒寡婦耶？厭然揜著，正小人之不敢欺君子處。藉不揜不著，則其欺陵君子不更甚乎？小人既非欺人，而其志於爲惡者，求快求足，則尤非自欺。則朱子自欺欺人之說，其亦疎矣。

三山陳氏謂心爲內，體爲外，繇心廣故體胖。審爾，則但當正心，無問意矣。新安以心廣體胖爲誠意者之形外，其說自正。若不細心靜察，則心之爲內也固然。乃心內身外，將位置意於何地？夫心內身外，則意固居內外之交。是充繇內達外

之説，當繇心正而意誠，意誠而身脩，與經文之序異矣。今既不爾，則心廣亦形外之驗也。心廣既爲形外之驗，則於此言心爲内者，其粗疎不審甚矣。

蓋中外原無定名，固不可執一而論。自一事之發而言，則心未發，意將發，心静爲内，意動爲外。又以意之肖其心者而言，則因心發意，心先意後，先者爲體於中，後者發用於外，固也。

然意不盡緣心而起，則意固自爲體，而以感通爲因。故心自有心之用，意自有意之體。人所不及知而己所獨知者，意也。心則己所不覩不聞而恒存矣。乃己之覩聞，雖所不及而心亦在。乃既有其心，如好惡等，皆素志也。則天下皆得而見之，是與夫意之爲人所不及知者較顯也。故以此言之，則意隱而心著，故可云外。

體胖之效，固未必不因心廣，而尤因乎意之已誠。若心廣之形焉而見效者，則不但體胖也。禹「惡旨酒而好善言」，武王「不泄邇，不忘遠」，其居心之遠大而無拘累，天下後世皆具知之，豈必驗之於體之胖哉？小人之爲不善而人見其肺肝，亦心之形見者也。不可作意説。故形於外者，兼身心而言也。

「十目所視」一段，唯雲峰胡氏引《中庸》「莫見乎隱」一節以證此，極爲脗合。《章句》謂此承上文而言。乃上文所引小人之爲不善，特假以徵誠中形外之旨，而業已以「故君子慎其獨也」一句結正之，則不復更有餘意。慎獨之學，爲誠意者而發，亦何暇取小人而諄諄戒之耶？

且小人之揜著，特其見君子則然耳，

若其無所不至，初不畏天下之手目也。況爲不善而無所不至矣，使其能逃天下之手目，亦復何補？「何益」云者，言揜著之心雖近於知恥，而終不足以蓋其愆，豈以幸人之不知爲有益哉？既非幸人之不知爲有益，則手目之指視，不足爲小人戒也。

且云「無所不至」，則非但有其意，而繁有其事矣，正萬手萬目之共指共視，而何但於十？藉云閒居者獨也，固人所不及知也。則夫君子之慎獨也，以人所不及知而己獨知之，故其幾尚託於靜，而自喻最明。若業已爲十目十手之所指視，則人皆知之矣，而何名爲獨？凡此皆足以徵《章句》之疎矣。

《中庸》云「莫見乎隱，莫顯乎微」，謂君子之自知也。此言十目十手，亦言誠意者之自知其意。如一物於此，十目視之而無所遁，十手指之而無所匿，其爲理爲欲，顯見在中，纖毫不昧，正可以施慎之之功。故曰：「其嚴乎！」謂其尚於此而謹嚴之乎。能致其嚴，則心可正而身可脩矣。其義備《中庸》說中，可參觀之。

傳第七章

程子謂「忿懥、恐懼、好樂、憂患，非是要無此數者，只是不以此動其心」，乃探本立論，以顯實學，非若後人之逐句求義而不知通。

不動其心，元不在不動上做工夫。孟子曰：「不動心有道。」若無道，如何得不動？其道固因乎意誠，而頓下處自有本等當盡之功，故程子又云：「未到不動處，須是執持其志。」不動者，心正也。執持其

志者，正其心也。《大全》所輯此章諸説，唯「執持其志」四字分曉。朱子所稱「敬以直内」，尚未與此工夫相應。

逐句求義者見《傳》云「有所忿懥則不得其正」，必疑謂無所忿懥而後得其正。如此戲論，朱子亦既破之矣，以其顯爲悖謬也。而又曰「湛然虚明，心如太虚，如鏡先未有象，方始照見事物」，則其所破者用上無，而其所主者體上無也。體用元不可分作兩截，安見體上無者之賢於用上無耶？況乎其所謂「如一個鏡，先未有象」，虚明之心固如此矣。即忿懥等之「不得其正」者，豈無事無物時，常懷著忿懼樂患之心？天下乃無此人。假令有無可忿當前而心恒懊惱，則亦病而已矣。是則「不得其正」者，亦先未有所忿懥，而因所感以忿懥耳。若其正者則樂多良友，未得其人而展轉願見。憂宗國之淪亡，覆敗無形，而耿耿不寐，亦何妨於正哉？

又其大不可者，如云「未來不期，已過不留，正應事時不爲繫縛」，此或門人增益朱子之言，而非定論。不然，則何朱子顯用佛氏之邪説而不恤耶？佛氏有「坐斷兩頭，中間不立」之説，正是此理。彼蓋謂大圓智鏡，本無一物，而心空及第，乃以隨緣赴感，無不周爾。迨其末流，不至於無父無君而不止。《大學》之正其心以脩齊治平者，豈其然哉？既欲其虚矣，又欲其不期不留而不繫矣，則其於心也，但還其如如不動者而止，而又何事於正？

故釋氏之談心，但云明心、了心、安心、死心，而不言正。何也？以苟欲正之，則已有期、有留、有繫，實而不虚也。今有物於此，其位有定向，其體可執持，或

置之不正而後從而正之。若窅窅空空之太虛，手挪不動，氣吹不移，則從何而施其正？且東西南北，無非太虛之位，而又何所正耶？

用「如太虛」之説以釋「明明德」，則其所争，尚隱而難見。以此言「明」，則猶近老氏「虛生白」之旨。以此言「正心」，則天地懸隔，一思而即知之矣。故程子直以孟子持志而不動心爲正心，顯其實功，用昭千古不傳之絶學，其功偉矣。

孟子之論養氣，曰「配義與道」。養氣以不動心，而曰「配義與道」，則心爲道義之心可知。以道義爲心者，孟子之志也。持其志者，持此也。夫然，而後即有忿懥、恐懼、好樂、憂患，而無不得其正，何也？心在故也。而耳目口體，可得言脩矣。此數句正從傳文反勘出。

傳者於此章，只用半截活文，寫出一心不正、身不脩之象，第一節心不正之象。以見身心之一貫。故章首云「所謂脩身在正其心者」，章末云「此謂脩身在正心」，但爲兩「在」字顯現條理，以見欲脩其身者，不可竟於身上安排，而《大學》正心之條目，非故爲迂玄之教。若正心工夫，則初未之及，誠意脩身等傳，俱未嘗實説本等工夫。固不以無所忿懥云云者爲正之之功，而亦不以致察於四者之生，使不以累虛明之本體爲正也。

夫不察則不正，固然矣。乃慮其不正而察之者，何物也哉？必其如鑑如衡而後能察，究竟察是誠意事。則所以能如鑑如衡者，亦必有其道矣。故曰「不動心有道」也。

蓋朱子所説，乃心得正後更加保護之

功，此自是誠意以正心事。而非欲脩其身者，爲吾身之言行動立主宰之學。故一則曰「聖人之心，瑩然虛明」，一則曰「至虛至靜，鑑空衡平」，終於不正之繇與得正之故，全無指證。則似朱子於此「心」字，尚未的尋落處，不如程子全無忌諱，直下「志」字之爲了當。此「心」字在明德中，與身、意、知各只分得一分，不可作全體說。若云至虛至明，鑑空衡平，則只消説個正心，便是明明德，不須更有身、意、知之妙。其引伸傳文，亦似誤認此章實論正心工夫，而於文義有所不詳。蓋刻求工夫而不問條理，則將並工夫而或差矣。

今看此書，須高著眼，籠著一章作一句讀，本文「所謂」、「此謂」，元是一句首尾。然後知正心工夫之在言外，而不牽文害義，以虛明無物爲正。則程子之說，雖不釋本文，而大義已自無遺。《傳》蓋曰：所謂「脩身在正其心」者，以凡不能正其心者，一有所忿懥、恐懼、好樂、憂患，則不得其正矣，意不動尚無敗露，意一動則心之不正者遂現。唯其心不在也。持之不定，則不在意發處作主。心不在焉，而不見、不聞、不知味，則雖欲脩其身而身不聽，此經所謂「脩身在正其心」也。釋本文。

「不得其正」，心不正也，非不正其心。「不見」、「不聞」、「不知味」，身不受脩也，非身不脩也。「心不在」者，孟子所謂「放其心」也。「放其心」者，豈放其虛明之心乎？放其仁義之心也。

蓋既是虛虛明明地，則全不可收，更於何放？止防窒塞，無患開張。故其不可有者，留也、期也、繫也。留則過去亦在，期則未來亦在，繫則現前亦在。統無所在，而後心得其虛明，佛亦不作。何以又云

「心不在焉」，而其弊如彼乎？朱子亦已明知其不然，故又以操則存、求放心、從大體爲徵。夫操者，操其存乎人者仁義之心也。求者，求夫仁人心、義人路也。從者，先立夫天之所與我者也。正其心於仁義，而持之恒在，豈但如一鏡之明哉？惜乎其不能暢言之於《章句》，而啓後學之紛紜也。

切須知以何者爲心，不可將他處言心者混看。抑且須知忿懥、恐懼、好樂、憂患之屬心與否。以無忿懥等爲心之本體，是「心如太虛」之説也，不可施正，而亦無待正矣。又將以忿懥等爲心之用，則體無而用有，既不相應。如鏡既空，則但有影而終無光。且人之釋心、意之分，必曰心靜而意動。今使有忿懥等以爲用，則心亦乘於動矣。只此處從來不得分明。

不知《大學》工夫次第，固云「欲正其心者先誠其意」，然煞認此作先後，則又不得。且如身不脩，固能令家不齊。乃不能齊其家，而過用其好惡，則亦身之不脩也。況心之與意，動之與靜，相爲體用，而無分於主輔，故曰「動靜無端」。故欲正其心者必誠其意，而心苟不正，則其害亦必達於意，而無所施其誠。

凡忿懥、恐懼、好樂、憂患，皆意也。不能正其心，意一發而即向於邪，以成乎身之不脩。此意既隨心不正，則不復問其欺不欺、慊不慊矣。若使快足，入邪愈深。故愚謂意居身心之交，八條目自天下至心，是步步向内説。自心而意而知而物，是步步向外説。而《中庸》末章，先動察而後靜存，與《大學》之序並行不悖。則以心之與意，互相爲因，互相爲用，互相爲

功，互相爲效，可云繇誠而正而脩，不可云自意而心而身也。心之爲功過於身者，必以意爲之傳送。

朱子説「鑑空衡平之體，鬼神不得窺其際」，此語大有病在。南陽忠國師勘胡僧公案，與《列子》所紀壺子事，正是此意。凡人心中無事，不思善，不思惡，則鬼神真無窺處。世有猜棋子戲術，握棋子者自不知數，則彼亦不知，亦是此理。此只是諺所云「陰陽怕懵懂」，將作何用，豈可謂之心正？心正者，直是質諸鬼神而無疑。若其光明洞達，匹夫匹婦亦可盡見其心，豈但窺其際也而已哉？

「仰面貪看鳥，回頭錯應人」，恁般時，心恰虛虛地，鬼神亦不能窺其際，唯無以正之故也。不然，豈杜子美於鳥未到眼時，預期一鳥而看之；鳥已飛去後，尚留一鳥於胸中；鳥正當前時，並將心繫著一鳥乎？唯其無留、無期、無繫，適然一鳥過目，而心即趨之，故不覺應人之錯也。

正心者，過去不忘，未來必豫，當前無絲毫放過。則雖有忿懥、恐懼、好樂、憂患，而有主者固不亂也。

傳第八章

《或問》之論敖惰，足破群疑。但朱子大概説待物之理，而此傳之旨，乃以發脩身、齊家相因之理。則在家言家，而所謂「泛泛然之塗人」與夫求見之孺悲，留行之齊客，固非其類。

又「親愛」以下五者，亦比類而相反。

敖惰者畏敬之反，賤惡者親愛、哀矜之反。各有所反，則親愛、哀矜者，其或在所敖惰也有矣。敖者，亢敖自尊而卑之也。惰者，適意自便而簡之也。敖必相與爲禮時始見，如扶杖而受卑幼之拜是已。惰則閒居治事，未與爲禮時乃然，雖過吾前，不爲改容也。此則一家之中，繫有其人，亦繫有其時，外之家臣僕隸，大夫而後可云家。內則子孫群從，日侍吾前者皆是也。然使其辟，則自處過亢而情不下接，有所使令，亦憚其尊嚴而不敢自白，則好不知惡，惡不知美，自此積矣。是身之不脩，家緣不齊之一端也。

凡釋字義，須補先儒之所未備，逐一清出，不可將次帶過。一部十三經，初無一字因彼字帶出混下者。如此章「親愛」等十字，其類則五，而要爲十義。親者相洽相近之謂，愛則有護惜而願得之意。已得則護惜，未得則願得。孟子云「彼以愛兄之道來」，不可云親兄；以「鬱陶思君」之言有護念而願見之意。畏者畏其威，敬者敬其儀。畏存乎人，敬盡乎己。父兼畏敬，母兄唯敬。哀則因其有所喪而悼之，矜則因其未足以成而憐之。喪則哀，病不成人則矜。賤以待庸陋，惡以待頑惡。近取之家，自不乏此十種。敖惰前已釋。或以人別，或以事別，其類則有五，其實凡十也。

好知惡，惡知美，知子之惡，知苗之碩，要未可謂身脩，未可謂家齊，亦不可以務知之明爲脩其身、齊其家之功。脩身在於去辟，無所辟而後身脩。若齊家之功，則教孝、教弟、教慈，非但知之，而必教之也。

唯身之有辟，故隨其辟以爲好惡，須玩本文一「故」字。而教之失宜。如其無辟，則於身取則，而自有以洞知人之美惡。知其如此者之爲不孝、不弟、不慈，則嚴戒之得矣。知其如此者之爲能孝、能弟、能慈，則獎掖之得矣。故《章句》著「所以」二字。「所以」云者，於以爲立教之本而利用之也。

到知美知惡，大要著力不得。假令好而欲知其惡，惡而欲知其美，其起念已矯揉不誠。强制其情而挾術以爲譏察，乃欲如吴季子所云「鏡明衡平」者，亦萬不可得之數。故傳意但於辟不辟上致克治之功。此以外制内之道，親愛等見於事，故屬外。知與好惡屬内。自與正心殊科。

蓋所謂脩身者，則脩之於言、行動而已。繇言、行動而内之，則心意知爲功，乃所以脩身之本，而非於身致脩之實。知美知惡，自致知事。好惡，自正心事。而人終日所言、所行、所動，必因人因事而發，抑必及於物。而受之者，則所親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰者是已。君子而入大學，則固非憂患困窮，避世土室者之所可例，又豈至如浮屠之棄家離俗，杜足荒山，習四威儀於人所不接之地也與？故列數所施之地，以驗其言行動辟與不辟之實。然則脩其身而使不辟者，必施之得宜，而非但平情以治其好惡，此自正心誠意事。如吴季子鏡衡之説，内求之心知而略於身，外求之物理而内失己也。

纔有所辟，言必過言，行必過行，動必過動。抑言有過言，行有過行，動有過動，而後爲用情之辟。辟者，偏也，非邪也。邪生心而偏在事。非施之言、行動而何以

云辟哉？故脩身者，脩其言、行動之辟也。

欲得不辟，須有一天成之矩爲之範圍，爲之防閑，則禮是已。故曰「非禮不動，所以脩身也」。「齊明」是助脩，「非禮不動」乃是正脩。禮以簡束其身，矯偏而使一於正，則以此準己之得失者，即以此而定人之美惡，不待於好求惡，於惡求美，而美惡粲然，無或蔽之矣。此脩身所以爲齊家之本。舍是，則雖欲平情以齊其家，不可得也。

親愛、賤惡、畏敬、哀矜、敖惰而云「其所」，乃以謂身之所施，而非言情之所發。《或問》「今有人焉」一段，亦甚深切著明矣。惜乎門人之不察，求之於情而不求之於事，徒區區於愛最易偏，辨平情之次第，入荊棘而求蹊徑，勞而無益久矣。

有所當言，因親愛而黷，因畏敬而隱，因賤惡而厲，因哀矜而柔，因敖惰而簡。有所當行，因親愛而荏，因畏敬而葸，因賤惡而矯，因哀矜而沮，因敖惰而吝。於其動也，因親愛而媟，因畏敬而餒，因賤惡而暴，因哀矜而靡，因敖惰而驕：皆身之不脩也。

君子所貴乎道者，鄙倍、暴慢、淫暱之不作，雖因親疏貴賤賢不肖而異施，亦何辟之有哉？如是，方是脩身。若但云平情如衡，則苟所當致其親愛者，雖極用其親之愛之之心，如舜之於象，亦未爲辟，敬畏等放此。豈酌彼損此，漫無差等，抑所有餘以就不足之得爲齊哉？唯然，故身不脩而欲齊其家，必不可也。

傳第九章

《章句》「立教之本」云云，亦但從性情會通處，發明家國之一理，以見教家之即以教國耳。「識端推廣」，乃朱子從言外衍説，非傳意所有。緣恐人將孝弟慈説得太容易，以爲不待學而自能，竟同處子之不學養子一例，故補此一説，見教家教國，理則一而分自殊。事之已殊，有不待推而不可者。

其云「立教之本」，即指上孝弟慈，金仁山之説爲近。所云本者，以家國對勘：教家者教國之本；孝弟慈者，事君、事長、使衆之本也。唯其不假彊爲，則同命於天，同率於性，天理流行，性命各正，非僅可通於家而不可行於國也。唯養子不待學，則使衆亦不待別有所學，而自無不可推矣。故立教之本，有端可識，而推廣無難也。

《章句》恰緊在一「耳」字，而朱子又言「此且未説到推上」，直爾分明。玉溪無端添出明德，仁山以「心誠求之」爲推，皆是胡亂忖度。「心誠求之」元是公共説的，保赤子亦如此，保民亦如此。且此但言教而不言學。一家之教，止教以孝於親，弟於長，慈於幼，何嘗教之以推？所謂推者，乃推教家以教國也，非君子推其慈於家者，以使國之衆也。

所引《書》詞，斷章立義。但據一「如」字，明二者之相如。而教有通理，但在推廣，而不待出家以別立一教。認《章句》之旨不明，乃謂君子推其慈家之恩以慈國，其於經傳「齊」、「治」二字何與，而傳文前

後六「教」字，亦付之不問。小儒見杌驚鬼，其瞀亂有如此者，亦可歎也已。

徑以孝弟慈爲「明明德」者，黄氏之邪説也。朱門支裔，背其先師之訓，淫於鵝湖者，莫此爲甚。其始亦但牽枝分段，如今俗所謂章旨者，而其悖遂至於是。王陽明疑有子支離，❶只欲將仁與孝弟並作一個。若論孝弟慈之出於天性，亦何莫非「明德」？盡孝、盡弟、盡慈，亦何不可云「明明德」？而實則不然。如廿一史所載《孝友》、《獨行傳》中人物，乃至王祥、李密一流，不可云他孝弟有虧欠在。而其背君趨利，詎便可許之爲克明其德？

至如所云「天明地察」，則又不可以此章所言孝者例之。此但據教家教國而言，則有七八分帶得過，而君子之教已成。故曰：「敬敷五教在寬。」且不敢遽責其爲王祥、李密，而況其進焉者乎？

明明德之事，經文所云格物、致知、誠意、正心、脩身，缺一不成，《章句》已分明言之。倘必待格致誠正之已盡，而後可云孝子、弟弟、慈長，則即令堯、舜爲之長，取一家之人，戒休董威之，且没世而不能。如但以保赤子之慈，而即可許之明明德，則凡今之婦嫗，十九而明其明德矣。

於德言明，於民言新，經文固自有差等。陸、王亂禪，只在此處，而屈孟子不學不慮之説以附會己見，其實則佛氏呴呴嘔嘔之大慈大悲而已。聖賢之道，理一分殊，斷不以乳嫗推乾就濕、哺乳嚼粒之恩

❶「王陽明」，中華本校：疑是「陸象山」之誤。《象山全集》卷三十六《年譜》記陸象山語：「夫子之言簡易，有子之言支離。」

爲天地之大德。故朱子預防其弊，而言識、言推，顯出家國殊等來。家國且有分別，而況於君德之與民俗，直是萬仞壁立，分疆畫界。比而同之，亂天下之道也。

程子所云「慈愛之心出於至誠」，乃以引伸養子不待學之意，初不因傳文「誠求」「誠」字而設。凡母之於子，性自天者，皆本無不誠，非以「誠」字爲工夫語。吴季子無端蔓及誠意，此如拈字酒令，搭著即與安上，更不顧理。學者最忌以此種戲心戲論窺聖賢之旨。如母之於赤子，豈嘗戒欺求謙，慎其獨知，而後知保哉？

誠之爲説，《中庸》詳矣。程子所云「出於至誠」者，「誠者天之道也」。天以是生人。「誠其意」者，「誠之者人之道也」。須擇善而固執。天道不遺於夫婦，人道則唯君子爲能盡之。若傳文「心誠求之」之「誠」，則不過與「苟」字義通。言「心」言「求」，則不待言「誠」而其真實不妄自顯矣。

經傳之旨，有大義，有微言，亦有相助成文之語。字字求義，而不顧其安，鮮有不悖者。況此但據立教而言，以明家國之一理。家之人固不能與於誠意之學，矧國之人萬有不齊，不因其固有之良，導之以易從之功，而率之與講静存動察之學，不亦傎乎。

若云君子之自誠其意者，當以母之保子爲法，則既非傳者之本意。而率入大學之君子，相與呴呴嘔嘔以求誠，「好仁不好學，其蔽也愚」，此之謂夫。故戲論之害理，劇於邪説，以其似是而非也。

機者發動之繇，只是動於此而至於彼

意，要非論其速不速也。國之作亂，作亂自是分争草竊，非但不仁不讓而已也。非一人之甫爲貪戾而即然。且如無道如隋煬帝，亦延得許久方亂。漢桓帝之後無靈帝，黄巾之禍亦不如是之酷。且傳文此喻，極有意在。如弩機一發，近者亦至之有準，遠者亦至之有準，一條驀直去，終無迂曲走移。一人貪戾，則近而受之者家，遠而受之者國，其必至而不差，一也。

矢之中物，必有從來。仁讓作亂之成於民，亦必有從來。如云禮達分定，則民易使，實是上之人爲達之而爲定之，豈但氣機相感之浮説乎。一家之仁讓，非自仁自讓也，能齊其家者教之也。教成於家而推以教國者，即此仁讓，而國無不興焉。蓋實恃吾教仁教讓者以爲之機也。若但以氣機感通言之，則氣無畛域，無頓舍，直可云身脩而天下平矣。

《大學》一部，恰緊在次序上，不許人作無翼而飛見解。吴季子「瞬息不留」之淫詞，爲害不小。既瞬息不留，則一念初起，徧十方界，所有衆生，成佛已竟，何事言脩、言齊、言治、言平之不已哉！

韋齊云：「有諸己不必求諸人，無諸己不必非諸人。」斷章取義，以明君子自治之功則然。子曰：「攻其惡，無攻人之惡。」要爲脩慝者言之爾。蓋明德之功而未及於新民也。經云：「欲治其國者，先齊其家。」既欲治其國矣，而可不必求，不必非乎？但有諸己者與求諸人者，無諸己者與非諸人者，亦自有淺深之不同。如舜之事父母，必至於「烝烝乂不格姦」，而後自謂可以爲人子。其求於天下之孝者，亦不過服

勞奉養之不匱而已。

細爲分之，則非但身之與國，不可以一律相求，即身之於家，家之於國，亦有厚薄之差。曾子固不以己之孝責曾元，而天子使吏治象之國，亦不概施夫異姓不韙之諸侯也。故曰理一而分殊。然原其分殊，而理未嘗不一，要以帥人而後望人之從，其道同也。故在家無怨者，在邦亦無怨也。

傳第十章

第十章傳，且俱說治國，故云「有國者不可以不慎」，云「得衆則得國」，云「此謂國不以利爲利」。絜矩之道、忠信之德、外末內本、以財發身、見賢先舉、遠退不善，凡此皆治國之大經，而可通之於天下者也。若平天下之事，則自有命德討罪、制禮作樂之大政，要亦可以此通之。而其必待推者，傳所未及，且所謂「文武之政，布在方策」，而非入學者所預習也。

先儒未能推傳意之所未及，而以體經文言「天下平」，不言「平天下」之旨，竟於此傳言天下，則似治國之外，別無平天下之道。既不順夫理一分殊之義，而抑不察夫古之天下爲封建，故國必先治；今之天下爲郡縣，故不須殊直隸於司道，固難以今之天下統爲一國者，爲古之天下釋。孟子論世之說，真讀書者第一入門法。惜乎朱子之略此也。

自秦以後，有治而無平，則雖有王者起，亦竟省下一重事業。唯其然，是以天下終不易平。即以聖神之功化洽之，亦自難使長鞭之及馬腹。今以說古者大學之

道，那得不還他層次，以知三代有道之長，其規模如彼哉。

「是以君子有絜矩之道」，須於教孝、教弟、教慈之外，別有一教之之道在。《章句》云「亦可以見人心之所同」云云，「是以君子必當因其所同，推以度物」，明分兩折。而所謂絜矩者，自與藏身之恕不同。所云「毋以使下」、「毋以事上」云者，與「勿施於人」文似而義實殊也。

唯東陽許氏深達此理，故云：「天下之大，此句有病。兆民之衆，須有規矩制度，使各守其分，是以己之心度人之心，品量位置以爲之限。」則明乎君子以絜矩之道治民，而非自絜矩以施之民也。朱子「交代官」、「東西鄰」之説，及周陽繇、王肅之事，皆且就絜矩上體認學問，姑取一人之身以顯絜矩之義，而非以論絜矩之道。

齊家之教，要於老老、長長、恤孤，而可推此以教國矣。乃國之於家，人地既殊，理勢自別，則情不相侔，道須別建。雖其心理之同，固可類通，而終不能如家之人，可以盡知其美惡，以因勢而利導之。乃君子因其理之一，而求之於大公之矩，既有以得其致遠而無差者，則不患夫分之懸殊，而困於美惡之不知，使教有所不行也。

一國之人，爲臣爲民，其分之相臨，情之相比，事之相與，則上下、左右、前後盡之矣。爲立之道焉，取此六者情之所必至、理之所應得者，以矩絜之，使之均齊方正，厚薄必出於一，輕重各如其等，則人得以消其怨尤，以成孝弟慈之化，而國乃治矣。其授之以可以盡孝弟慈之具，則朱子

所謂「仰足事，俯足育」者，固其一端。而爲之品節位置，使人皆可共率繇夫君子之教者，則必東陽所謂「規矩制度」者，而後爲治道之全也。

唯然，則一國之人雖衆，即不孤恃其教家者以教國，而實則因理因情，變通以成典禮，則固與齊家之教相爲通理，而推廣固以其端矣。矩之既絜，則君子使一國之人並行於恕之中，而上下、前後、左右無不以恕相接者，非但君子之以恕待物而國即治也。

若傳所謂内德外財，❶則是争鬬其民而施之以刧奪之教。愛賢惡不肖，爲嚴放流之法，而不使媢疾者得以病有技、彦聖之人：要皆品節斯民，限以一程之法，使相胥而共繇於矩之中者也。

齊家恃教而不恃法，故立教之本不假外求。治國推教而必有恒政，故既以孝弟慈爲教本，而尤必通其意於法制，以旁行於理財用人之中，而納民於清明公正之道。故教與養有兼成，而政與教無殊理。則《大學》之道，所以新其民者，實有以範圍之於寡過之地，不徒恃氣機之感也。此則以治其國，而推之天下亦無不可矣。

周陽繇、王肅所以能爾者，自是亂世事，此固不足道。如叔孫通所草漢儀，蕭何所制漢法，何嘗從大公之矩絜得整齊？固原留一滲漏，教郡守、教尉可以互相陵傲。而繇則以武帝爲之君，又施刧奪之教，而好人所惡，如何不教成他胡亂？若伯鯀只一方命圮族，以惡於下者事上，方命。

❶「内德外財」，據《大學》傳文，當作「外德内財」。

惡於上者使下，圮族。便迸諸四夷，則虞廷上下，交好於仁讓之中，如鯀、肅者，豈得以肆其志哉？

故治國之道，須畫一以立絜矩之道。既不可全恃感發興起，以致扞格於不受感之人。而《或問》謂「絜矩必自窮理正心來」，一皆本自新者以新民，則傲很苟不如伯鯀者，亦可教而不待刑也。周陽鯀便教不入，若王肅自可教。

民之所好，民之所惡，矩之所自出也。有絜矩之道，則已好民之好，惡民之惡矣。乃「所惡於上，毋以使下」，則爲上者必有不利其私者矣；「所惡於下，毋以事上」，則爲下者必有不遂其欲者矣。君子只於天理人情上絜著個均平方正之矩，使一國率而繇之。則好民之所好，民即有不好者，要非其所不可好也；惡民之所惡，民即有不惡者，要非其所不當惡也。

如妨賢病國之人，又豈無朋黨私暱幸其得位而恐其見逐者？乃至争民施奪之政，亦豈盡人而皆惡之？若王介甫散青苗錢，當其始散，或踴躍而願得之。迨其既散，或亦因之而獲利，未嘗一出於抑配。故民之好惡，直恁參差，利於甲者病於乙，如何能用其好惡而如父母？唯恃此絜矩之道，以整齊其好惡而平施之，則天下之理得，而君子之心亦無不安矣。

所謂父母者，「鳲鳩七子」之義，均平專壹而不偏不吝也。不然，則七子待哺，豈不願己之多得，而哺在此，且怨在彼矣。曰「民」者，公辭也，合上下、前後、左右而皆無惡者也。故《或問》曰：「物格知至，有以通天下之志。意誠心正，有以勝一己之

私。」又曰：「人之爲心，必當窮理以正之，使其所以愛己治人者皆出於正，然後可以即是而推之人。」民不能然，故須上爲絜之。蓋物格知至，則所好所惡者曲盡其變，不致恃其私意，而失之於偏；意誠心正，則所好所惡者一準於道，不致推私欲以利物，而導民於淫。故傳於好人所惡、惡人所好者，斥其「拂人之性」，而不言「拂人之情」也。

自然天理應得之處，性命各正者，無不可使遂仰事俯育之情。君子之道，斯以與天地同流，知明處當，而人情皆協者也。此之爲道，在齊家已然，而以推之天下，亦無不宜。特以在家則情近易迷，而治好惡也以知；在國則情殊難一，而齊好惡也以矩。故家政在教而別無政，國教在政而政皆教，斯理一分殊之準也。

「先慎乎德」，「德即所謂明德」，《章句》、《或問》凡兩言之，而愚竊疑其爲非。朱子之釋「明德」曰：「人之所得於天，而虛靈不昧，以具衆理而應萬事者也。」若夫慎之云者，臨其所事，揀夫不善而執夫善之謂也。故《書》曰：「慎厥身。」身則小體大體之異從而善惡分也。《論語》曰：「子之所慎，齊、戰、疾。」臨夫存亡得失之交，保其存與得而遠夫失與亡也。《禮記》凡三言「慎獨」，獨則意之先幾、善惡之未審者也。乃若虛靈不昧之本體，存乎在我，有善而無惡，有得而無失，抑何待揀其不善者以孤保其善哉？此以知明德之可言明，而不可言慎也。

或朱子之意，以明其明德者謂之明德，則當其未明，不可言明，及其已明，亦無待慎，而豈其云君子先慎明其德哉？

且明德之功，則格物、致知、誠意、正心是已。傳獨於誠意言慎者，以意緣事有，以意臨事，則亦以心臨意也。若夫心固不可言慎矣。是以意在省察，而心唯存養。省察故不可不慎，而存養則無待於慎，以心之未緣物而之於惡也。至於致知格物，則博學、審問、明辨，而慎思特居其一，是慎不可以盡格致之功明矣。安得以慎之一言，蔽明德之全學乎？是故以德爲明德者，無之而可也。

德者，行焉而有得於心之謂也。則凡行而有得者，皆可謂之德矣。故《書》曰「德二三，動罔不凶」，《易》曰「不恒其德」，《詩》曰「二三其德」。審夫德者，未必其均爲善而無惡，乃至遷徙無恒，偨得以自據者，亦謂之德，故不可以不慎也。

是以所得於天而虚靈不昧者，必繫之以明，而後其純乎善焉。但夫人之遷徙無恒，偨得以自據者，雖非無得於心，而反諸心之同然者，則所得者其浮動翕取之情，而所喪者多。故凡言德者，十九而皆善。十九而善，故既慎之餘，竟言「有德」，而不必言「有懿德」。然以不善者之非無所得也，故君子之於德，必慎之也。

慎者，慎之於正而不使有辟也。慎於正而不使有辟者，好惡也。好惡者，君子之以内嚴於意，而外脩其身者也。唯意爲好惡之見端，而身爲好惡之所效動，身以言行動言。則君子出身加民，而措其有得於心者以見之行事，故曰：「是故君子先慎乎德。」「是故」云者，以絜民之好惡而好惡之，則爲「民之父母」。任其好惡之辟而德二三，則「爲天下僇」。故君子之撫有人土財用者，必先慎之乎此也。又曰「有德此

有人」，則以慎其好惡之幾得之於心者，慊乎人心之所同然；而措夫好惡之用行之於道者，盡夫衆心之攸好；故臣民一率其舉錯用緩之公，知其大公至正而歸之也。

且《大學》之教，理一分殊。本理之一，則衆善同原於明德，故曰「明德爲本」。因分之殊，則身自有其身事，家自有其家範，國自有其國政，天下自有其天下之經。本統乎末，而繇本向末，莖條枝葉之不容夷也。今云「有人此有土，有土此有財，有財此有用」，則一國之効乎治者，其次序相因，必如是以爲漸及之詞，而後足以見國之不易抵於治。乃云君子有其明德而遂有人，則躐等而爲迫促之詞，是何其無序耶。

夫明德爲新民之本，而非可早計其效於民新，故身脩之後，必三累而至乎天下平。則新民者固原本於已明之君德，而必加之以齊治平之功。豈德之既明，而天下即無不明乎？❶故格致誠正，其報成在身脩，而脩齊治之底績在天下平。是以明德新民，理雖一貫，而顯立兩綱，如日月之並行而不相悖。今此以言治平之理，則有德有人，以是功，取是效，捷如影響，必其爲新民之德審矣。

新民之德，非不原本於明德，而固自有所及於民之德。故好惡之爲功，内嚴於誠意，而必外著之絜矩之道，然後人土財用之應成焉。使其不然，則《大學》之道，一明德盡之，而何以又云「在新民」乎？又況爲格、爲致、爲誠、爲正者，未嘗有以及乎民，而遽期夫人土財用之歸，是以其

❶「明」，中華本校改作「平」，是。

心身之學，坐弋崇高富貴之獲，抑異夫先事後得、成章後達之教者矣。

《大學》一書，自始至終，其次第節目，統以理一分殊爲之經緯。故程子以此書與《西銘》並爲入德之門。朱子或有不察，則躐等而不待盈科之進，如此類者，亦所不免。董氏彝云「明德言自脩，慎德言治天下」，不徇《章句》，乃以爲有功於朱子。

吳季子以發鉅橋之粟爲財散，不知彼固武王一時之權，而爲不可繼之善政也。倘不經紂積來，何所得粟而發之？故孟子以發棠擬之馮婦，而謂見笑於士，以其不務制民之産，而呴呴以行小惠也。

財聚者，必因有聚財者而後聚。財散者，財固自散，不聚之而自無不散也。東陽許氏云「取其當得者而不過」，其論自當。

乃財聚者，非僅聚於君而已。如《詩》所云「亶侯多藏」，《盤庚》所云「總於貨寶」者，强豪兼并之家，皆能漁獵小民，而使之流離失所。絜矩之道行，則不得爲爾矣。

民散云者，《詩》所謂「逝將去女，適彼樂土」者也。即此，亦以知此爲治國而言。若以天下統言之，共此四海之内，散亦無所往。故郡縣之天下，財殫於上，民有死有叛而已矣，不能散也。

忠信之所得，驕泰之所失，《章句》以天理存亡言之，極不易曉。雙峰早已自惑亂在。其云「忠信則得善之道，驕泰則失善之道」，竟將二「之」字指道説。俗儒見得此説易於了帳，便一意從之。唯吳季子云：「忠信則能絜矩，而所行皆善，豈不得

衆乎？驕泰則不能絜矩，而所行皆不善，豈不失衆乎？」一串穿下，卻是不差。

《章句》云：「君子以位言之，道謂居其位而脩己治人之術。」是道與位相配，而凝道即以守位，一如「生財有大道」，非「生衆、食寡，爲疾、用舒」，則失其道而財不能生也。雙峰認天理不盡，如何省得朱子意？

倘只靠定絜矩不絜矩作天理，乃不知天生人而立之君，君承天理民，而保其大寶，那一般不是天理來？古人於此見得透亮，不將福之與德打作兩片。故「天命之謂性」，與「武王末受命」，統喚作命。化迹則殊，而大本則一，此自非靠文字求解者之所能知。

若論到倒子處，則必「得衆得國」、「失衆失國」，方可云「以得之」、「以失之」。特爲忠信、驕泰原本君心而言，不可直恁疎疎闊闊，籠統説去，故須找出能絜矩不能絜矩，與他做條理。但如吴季子之説，意雖明盡，而於本文直截處不無騰頓，則終不如朱子以「天理」二字大概融會之爲廣大深切而無滲也。

若抹下得衆得國一層，只在得道失道上捎煞，則忠信之外有道，而忠信爲求道之敲門磚子，不亦悖與。君子之大道，雖是儘有事在，然那一件不是忠信充滿發現底？故曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」只於此看得真，便知雙峰之非。雙峰則以道作傀儡，忠信作線索，拽動他一似生活，知道者必不作此言也。

或疑雙峰之説，與程子所云「有《關雎》、《麟趾》之精意，而後《周官》之法度可行」義同，則忠信豈非所以得道者？不知程子所云，元是無病。後人没理會，將《周

官》法度作散錢，《關雎》、《麟趾》之精意作索子，所以大差。錢與索子，原是兩項物事，判然本不相維繫，而人爲穿之。當其受穿，終是拘繫强合，而漠不相知。若一部《周官》法度，那一條不是《關雎》、《麟趾》之精意來？周公作此法度，原是精意在中，遇物發現，故程子直指出周公底本領教人看。所謂「有《關雎》、《麟趾》之精意」者，即周公是也。豈後人先丢下者法度，去學個精意，然後可把者法度來行之謂乎？如王介甫去學《周禮》，他不曾隨處體認者精意，便法度也何曾相似？看他青苗錢，與國服之制差得許遠。

故《大學》之道，以明德者推廣之新民，而云「明德爲本，新民爲末」。末者，本之所生也。可云生，不可云得。豈以明德作骨子，撑架著新民使挣扎著；以明德作機關，作弄著新民使動盪；以明德作熷缴，弋射著新民使速獲之謂乎？知此，則群疑可以冰釋矣。

古人説個忠信，直爾明易近情，恰似人人省得。伊川乃云「盡己之謂忠，以實之謂信」，明道則云「發己自盡爲忠，循物無違爲信」，有如增以高深隱晦之語，而反使人不知畔岸者然。嗚呼！此之不察，則所謂微言絶而大義因之以隱也。

二程先生之語，乃以顯忠信之德，實實指出個下手處，非以之而釋忠信也。蓋謂夫必如是而後爲忠，如是而後爲信也。二先生固有而自知之，則並將工夫、體段一齊説出。未嘗得到者地位人，自然反疑他故爲隱晦之語。而二先生於此發己所見，無不自盡，循忠信之義，毫釐不違，以教天下之學爲忠信者，深切著明。除是他

胸中口下，方説得者幾字出，而後學亦有津涘之可問，不患夫求忠而非忠，求信而不信矣。

所謂「發己自盡」者，即「盡己」之謂也。所謂「以實」者，則「循物無違」之謂也。説「忠」字，伊川較直截，而非明道之語，則不知其條理。説「信」字，明道乃有指徵，而伊川所謂「以實」者，文易求而旨特深也。

蓋所謂「己」者，言乎己之所存也，「發己」者，發其所存也。發之爲義，不無有功，而朱子以凡出於己者言「發己」，見《性理》。則以其門人所問發爲奮發之義，嫌於矯强，故爲平詞以答之。乃此「發」字，要如發生之發，有繇體生用之意，亦如發粟之發，有散所藏以行於衆之意。固不可但以凡出諸己者言之也。唯發非汎然之詞，然後所發之己，非私欲私意，而自盡者非違道以干譽矣。

若所謂「自盡」者，則以其發而言，義亦易曉。凡己學之所得，知之所及，思之所通，心之所信，遇其所當發，沛然出之而無所吝。以事徵之，則孟子所謂「知其非義，斯速已」而無所待者，乃其發之之功。而當其方發，直徹底煥然，「萬紫千紅總是春」者是也。

若伊川所云「盡己」「盡」字，大有力在，兼「發」字意在内。亦如天地生物，除卻已死已槁，但可施生，莫不將兩間元氣一齊迸將去。所以一言忠，則在己之無虚無僞者已盡。而「以實謂信」之「實」，則固非對虚僞而言，乃因物之實然者而用之也。於此不了，則忠外更無信。不然，亦且於忠之外，更待無虚無僞而始爲信，則

所謂忠者亦非忠矣。

「信」者，不爽也，名實不爽、先後不爽之謂也。唯名實爽而後先後爽。如《五行志》所載李樹生瓜，名實既爽，故前此初不生瓜，後此仍不生瓜而生李，則先後亦因之而爽矣。

「循」者，依緣而率繇之謂也。依物之實，緣物之理，率繇其固然，而不平白地畫一個葫蘆與他安上，則物之可以成質而有功者，皆足以驗吾所行於彼之不可爽。抑順其道而無陵駕倒逆之心，則方春而生，方秋而落，遇老而安，遇少而懷，在桃成桃，在李成李，心乎上則忠，心乎下則禮，徹始徹終，一如其素，而無參差二三之德矣。

君子於此，看得物之備於我，己之行於物者，無一不從天理流行、血脈貫通來。故在天則「雲行雨施，品物流形」，天之「發己自盡」者，不復吝留而以自私於己。「乾道變化，各正性命」，天之「循物無違」者，不恣己意以生殺而變動無恒。則君子之「首出庶物，萬國咸寧」者，道以此而大，矩以此而立，絜以此而均，衆以此而得，命以此而永。故天理之存也，無有不存。而幾之決也，決於此退藏之密而已矣。

不然，則內不盡發其己，而使私欲據之；外不順循乎物，而以私意違之。私欲據乎己，則與物約而取物泰；私意違乎物，則芻狗視物而自處驕。其極，乃至好佞人之諛己，而違人之性以寵用之；利聚財之用，而不顧悖入之多畜以厚亡。失物之矩，安所施累，而失國失命，皆天理之必然矣。故曰：「忠信以得之，驕泰以失之。」君子之大道所必擇所從而違其害者也。

上推之天理，知天之爲理乎物者則然。

下推之人事，知天理之流行於善惡吉凶者無不然。此非傳者得聖學之宗，不能一言決之如此。而非兩程子，則亦不能極之天道，反之己心，而見其爲功之如是者。不然，則不欺之謂忠，無爽之謂信，此解亦是。人具知之，而何以能不欺，何以能無爽？究其懷來，如盲人熟記路程，亦安知發足之何自哉？則謂南爲北，疑江爲淮，固不免矣。

明道曰：「忠信，表裏之謂。」伊川曰：「忠信，内外也。」表裏、内外，字自別。南軒以體用言，則誤矣。表裏只共一件衣，内外共是一件物，忠信只是一個德。若以居爲内，以行爲外，則忠信皆出己及物之事，不可作此分別。緣程子看得天理渾淪，其存於吾心者謂之裏，其散見於物理者謂之表，於此理之在己、在物者分，非以事之藏於己、施於物者分也。

如生財之道，自家先已理會得詳明，胸中有此「生衆食寡、爲疾用舒」的經綸條理，此謂之裏。便徹底將來爲一國料理，不緣於己未利，知而有所不爲，此是「發己自盡」。乃以外循物理，生須如此而衆，食須如此而寡，爲須如此而疾，用須如此而舒，可以順人情，愜物理，而經久不忒，此之謂表。不恃己意横做去，教有頭無尾，此是「循物無違」。及至兩者交盡，共成一「生衆食寡、爲疾用舒」之道，則盡己者即循物無違者也，循物無違者即盡己者也。故曰只是一個德。

此之爲德，凡百俱用得去。緣天理之流行敦化，共此一原，故精粗内外，無所不在。既以此爲道，而道抑以此而行，君子脩己治人，至此而合。且如生財之道，在

人君止有「生衆食寡、爲疾用舒」爲所當自盡之道，而即己盡之；而財之爲理，唯「生衆食寡、爲疾用舒」則恒足，而即循用其理而無違。此是忠信合一的大腔殼，大道必待忠信而有者也。

乃隨舉一節，如「生之者衆」，必須盡己之心，以求夫所以衆之道而力行之。乃民之爲道，其力足以任生財者本衆也，即因其可生而教之生，以順其性，此是忠信細密處，忠信流行於大道之中者也。

而君子則統以己無不盡、物無或違之心，一於无妄之誠，遇物便發得去。理財以此，用人以此，立教於國，施政於天下，無不以此。是忠信底大敷施，而天之所以爲命以福善禍淫，人之所以爲情而後撫仇虐，亦皆此所發之不謬於所存，而物理之信然不可違者也。故操之一念，而天理之存亡以決也。

「發」字、「循」字，若作等閒看，不作有工夫字，則自盡、無違，只在事上見，而忠信之本不立矣。發者，以心生發之也。循者，以心緣求之也。非此，則亦無以自盡而能無違也。「盡己」，功在「盡」字上；「以實」，功在「以」字上，以，用也。與此一理。「以實」者，不用己之私意，而用事物固然之實理。

讀四書大全説卷一終

讀四書大全說卷二

中庸序

隨見別白曰知，觸心警悟曰覺。隨見別白，則當然者可以名言矣。觸心警悟，則所以然者微喻於己，即不能名言而已自了矣。知者，本末具鑑也。覺者，如痛癢之自省也。知或疎而覺則必親，覺者隱而知則能顯。趙格菴但據知覺之成效爲言耳，於義未盡。

名篇大旨

《中庸》之名，其所自立，則以聖人繼天理物，修之於上，治之於下，皇建有極，而錫民之極者言也。二「極」字是中，「建」字、「錫」字是庸。故曰：「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。」又曰：「中庸不可能也。」是明夫中庸者，古有此教，而唯待其人而行，而非虛就舉凡君子之道而贊之，謂其「不偏不倚，無過不及」之能中，「平常不易」之庸矣。

天下之理統於一中：合仁義禮知而一中也，析仁義禮知而一中也。合者不雜，猶兩儀五行、乾男坤女統於一太極而不亂也。離者不孤，猶五行男女之各爲一○，而實與太極之○無有異也。審此，則「中和」之中與「時中」之中，均一而無二矣。

朱子既爲分而兩存之，又爲合而貫通之，是已。然其專以中和之中爲體則可，而專以時中之中爲用則所未安。

但言體，其爲必有用者可知。言未發則必有發。而但言用，則不足以見體。「時中」之中，何者爲體耶？「時中」之中，非但用也。中，體也。時而措之，然後其爲用也。喜怒哀樂之未發，體也。發而皆中節，亦不得謂之非體也。所以然者，喜自有喜之體，怒自有怒之體，哀樂自有哀樂之體。喜而賞，怒而刑，哀而喪，樂而樂，音岳。則用也。雖然，賞亦自有賞之體，刑亦自有刑之體，喪亦自有喪之體，樂音岳。亦自有樂之體，是亦終不離乎體也。《書》曰：「允執厥中。」中，體也。執中而後用也。子曰：「君子而時中。」又曰：「用其中於民。」中皆體也。時措之喜怒哀樂之閒，而用之於民者，則用也。以此知夫凡言中者，皆體而非用矣。

周子曰：「中也者，和也。」言發皆中節之和，即此中之所爲體，撰者以爲節也。則未發者未有用，而已發者固然其有體。則「中和」之和，統乎一中以有體，不但中爲體而和非體也。「時中」之中，兼和爲言。和固爲體，「時中」之中不但爲用也明矣。

中無往而不爲體。未發而不偏不倚，全體之體，猶人四體而共名爲一體也。發而無過不及，猶人四體而各名一體也。固不得以分而效之爲用者之爲非體也。若朱子以已發之中爲用，而別之以無過不及焉，則將自其已措咸宜之後，見其無過焉而贊之以無過，見其無不及焉而贊之以無不及。是虛加之詞，而非有一至道焉實爲中庸，胥古今天下之人，乃至中材以下，得一

行焉無過無不及，而即可以此名歸之矣。夫子何以言「民鮮能久」，乃至「白刃可蹈」，而此不可能哉？

以實求之，中者體也，庸者用也。未發之中，不偏不倚以爲體，而君子之存養，乃至聖人之敦化，胥用也。已發之中，無過不及以爲體，而君子之省察，乃至聖人之川流，胥用也。未發未有用，而君子則自有其不顯篤恭之用。已發既成乎用，而天理則固有其察上察下之體。中爲體，故曰「建中」，曰「執中」，曰「時中」，曰「用中」，渾然在中者，大而萬理萬化在焉，小而一事一物亦莫不在焉。庸爲用，則中之流行於喜怒哀樂之中，爲之節文，爲之等殺，皆庸也。

故「性」、「道」，中也；「教」，庸也。「修道之謂教」，是庸皆用中而用乎體，用中爲庸，而即以體爲用。故《中庸》一篇，無不緣本乎德而以成乎道，則以中之爲德本天德，性、道。而庸之爲道成王道，天德、王道一以貫之。是以天命之性，不離乎一動一静之間，而喜怒哀樂之本乎性、見乎情者，可以通天地萬物之理。如其不然，則君子之存養爲無用，而省察爲無體，判然二致，將何以合一而成位育之功哉？

夫手足，體也；持行，用也。淺而言之，可云但言手足而未有持行之用。其可云方在持行，手足遂名爲用而不名爲體乎？夫唯中之爲義，專就體而言，而中之爲用，則不得不以「庸」字顯之，故新安陳氏所云「中庸之中爲中之用」者，其謬自見。

若夫庸之爲義，在《說文》則云「庸，用也」。字从庚从用，言用之更新而不窮。《尚書》之言庸者，無不與「用」義同。自朱子以前，

無有將此字作平常解者。莊子言「寓諸庸」，庸亦用也。《易・繫》所云「庸行」、「庸言」者，❶亦但謂有用之行、有用之言也。蓋以庸爲日用則可，日用亦更新意。而於日用之下加「尋常」二字，則贅矣。道之見於事物者，日用而不窮，在常而常，在變而變，總此吾性所得之中以爲之體而見乎用，非但以平常無奇而言，審矣。

朱子既立庸常之義，乃謂湯、武放伐，亦止平常。夫放君伐主而謂之非過不及，則可矣。倘必謂之平常而無奇，則天下何者而可謂之奇也？若必以異端之教而後謂之奇，則楊、墨之無父無君，亦充義至盡而授之以罪名，猶未至如放君伐主之爲可駭。故彼但可責其不以中爲庸，而不可責之以奇怪而非平常。況《中庸》一篇，元不與楊、墨爲敵，當子思之時，楊、墨之説未昌。且子言「民鮮能久」，則《中庸》之教，著自古者道同俗一之世，其時並未有異端起焉，則何有奇怪之可闢，而須標一平常之目耶？

子所云過不及者，猶言賢者俯而就，不肖者企而及，謂夫用其喜怒哀樂者，或過於情，或不及夫情，如閔子、子夏之釋服鼓琴者爾。至其所辨，異於小人之道無忌憚而的然日亡者，蓋亦不能察識夫天命之理，以盡其静存動察之功，而强立政教如管、商之類，爲法苛細，的然分明，而違理拂情，不能久行於天下而已。豈其無忌憚也，果有呑刀吐火、御風入甕之幻術，爲尤異於湯、武之放伐也乎？

❶「易繫」，中華本校：按「庸言之信，庸行之謹」見《易・文言》，非《繫辭》。

朱子生佛、老方熾之後，充類而以佛、老爲無忌憚之小人，固無不可。乃佛、老之妄，亦唯不識吾性之中而充之以爲用，故其教亦淺鄙動俗，而終不能奇。則亦無事立平常之名，以樹吾道之壘也。況世所謂無奇而爲庸者，其字本作「傭」。言如爲人役用之人，識陋而行卑，《中庸》所謂「鮮能知味」之下游也。君子之修道立教而爲傭焉，其以望配天達天之大德，不亦遠哉？故知曰「中庸」者，言中之用也。

第一章

《章句》言：「命猶令也。」小注朱子曰：「命如朝廷差除。」又曰：「命猶誥敕。」謂如朝廷固有此差除之典，遇其人則授之，而受職者領此誥敕去，便自居其位而領其事。以此喻之，則天無心而人有成能，審矣。

董仲舒對策有云「天令之謂命」，朱子語本於此。以實求之，董語尤精。令者，天自行其政令，如月令、軍令之謂，初不因命此人此物而設，然而人受之以爲命矣。令只作去聲讀。若如北溪所云「分付命令他」，則讀「令」如「零」，便大差謬。人之所性，皆天使令之，人其如傀儡，而天其如提彄者乎？

天只陰陽五行流盪出内於兩間，何嘗屑屑然使令其如此哉。必逐人而使令之，則一人而有一使令，是釋氏所謂分段生死也。天即此爲體，即此爲化。若其命人但使令之，則命亦其機權之緒餘而已。如此立説，何以知天人之際。

《章句》於性、道，俱兼人物説，《或問》則具爲分疏。於命則兼言「賦與萬物」，於性則曰「吾之得乎是命以生」；於命則曰「庶物萬化繇是以出」，於性則曰「萬物萬事之理」。與事類言而曰理，則固以人所知而所處者言之也。其於道也，則雖旁及鳥獸草木、虎狼蜂蟻之類，而終之曰「可以見天命之本然，而道亦未嘗不在是」，則顯以類通而證吾所應之事物，其理本一，而非概統人物而一之也。

《章句》之旨，本自程子。雖緣此篇云「育物」，云「盡物之性」，不容閒棄其實，則程、朱於此一節文字，斷章取義，以發明性、道之統宗，固不必盡合《中庸》之旨者有之矣。兩先生是統説道理，須教他十全，又胸中具得者一段經綸，隨地迸出，而借古人之言以證己之是。

若子思首發此三言之旨，直爲下戒懼慎獨作緣起。蓋所謂中庸者，天下事物之理而以措諸日用者也。若然，則君子亦將於事物求中，而日用自可施行。然而有不能者，則以教沿修道而設，而道則一因之性命，固不容不於一動一静之閒，審其誠幾，静存誠，動研幾。而反乎天則。是行乎事物而皆以洗心於密者，本吾藏密之地，天授吾以大中之用也。審乎此，則所謂性、道者，專言人而不及乎物，亦明矣。

天命之人者爲人之性，天命之物者爲物之性。今即不可言物無性而非天所命，然盡物之性者，亦但盡吾性中皆備之物性，使私欲不以害之，私意不以悖之，故存養省察之功起焉。

如必欲觀物性而以盡之，則功與學爲不相準。故《或問》於此增入學問思辨，以

爲之斡旋，則强取《大學》格物之義，施之於存養省察之上。乃《中庸》首末二章，深明入德之門，未嘗及夫格致，第二十章說學問思辨，乃以言道之費耳。則番陽李氏所云「《中庸》明道之書，教者之事」，其説爲通。亦自物既格、知既致而言。下學上達之理，固不待反而求之於格致也。

況夫所云盡人物之性者，要亦於吾所接之人、所用之物以備道而成教者，爲之知明處當，而贊天地之化育。若東海巨魚，南山玄豹，鄰穴之蟻，遠浦之蘋，雖天下至聖，亦無所庸施其功。即在父子君臣之閒，而不王不禘，親盡則祧，禮衰則去，位卑則言不及高。要於志可動氣、氣可動志者盡其誠，而非於不相及之地，爲之變理。故理一分殊，自行於仁至義盡之中，何事撤去藩籬，混人物於一性哉？

程子此語，大費斡旋，自不如吕氏之爲得旨。故朱子亦許吕爲精密，而特謂其率性之解，有所窒礙。非如潛室所云，但言人性，不得周普也。

至程子所云馬率馬性，牛率牛性者，其言性爲已賤。彼物不可云非性，而已殊言之爲馬之性、牛之性矣，可謂命於天者有同原，而可謂性於己者無異理乎？程子於是顯用告子「生之謂性」之説，而以知覺運動爲性，以馬牛皆爲有道。

夫人使馬乘而使牛耕，固人道之當然爾。人命之，非天命之。若馬之性則豈以不乘而遂失，牛之性豈以不耕而遂拂乎？巴豆之爲下劑者，爲人言也，若鼠則食之而肥矣。倘舍人而言，則又安得謂巴豆之性果以尅伐而不以滋補乎？

反之於命而一本，凝之爲性而萬殊。

在人言人，在君子言君子，則存養省察而即以盡吾性之中和，亦不待周普和同，求性道於猫兒狗子、黄花翠竹也。固當以《或問》爲正，而無輕議藍田之專言人也。

《章句》「人知己之有性」一段，是朱子借《中庸》説道理，以辨異端。故《或問》備言釋、老、俗儒、雜伯之流以實之，而曰「然學者能因其所指而反身以驗之」，則亦明非子思之本旨也。小注所載元本，乃正釋本文大義，以爲下文張本。其曰「知所用力而自不能已」，則「是故君子」二段理事相應之義，皎如白日矣。

程、朱二先生從《戴記》中抽出者一篇文字，以作宗盟，抑佛、老，故隨拈一句，即與他下一痛砭，學者亦須分别觀之始得。子思之時，莊、列未出，老氏之學不顯，佛則初未入中國。人之鮮能夫中庸者，自飲食而不知味。即苟遵夫教，亦杳不知有所謂性道，而非誤認性道之弊。子思於此，但以明中庸之道藏密而用顯，示君子内外一貫之學，亦無暇與異端争是非也。

他本皆用元注，自不可易。唯祝氏本獨别。此或朱子因他有所論辨，引《中庸》以證之，非正釋此章語。輯《章句》者，喜其足以建立門庭，遂用祝本語，非善承先教，成全書者也。自當一從元本。

所謂性者，中之本體也；道者，中和之大用也；教者，中庸之成能也。然自此以後，凡言道皆是説教，聖人修道以立教，賢人繇教以入道也。生聖人之後，前聖已修之爲教矣，乃不謂之教而謂之道，則以教立則道即在教，而聖人之修明之者，一肖

夫道而非有加也。

故程子曰「世教衰，民不興行」，亦明夫行道者之一循夫教爾。不然，各率其性之所有而即爲道，是道之流行於天下者不息，而何以云「不明」、「不行」哉？不行、不明者，教也。教即是中庸，即是君子之道，聖人之道。《章句》、《或問》言禮樂刑政，而不提出「中庸」字，則似以中庸贊教，而異於聖言矣。然其云「日用事物」，是説庸。云「過不及者有以取中」，是中之所以爲庸。則亦顯然中庸之爲教矣。

三句一直趕下，至「修道之爲教」句，方顯出中庸來，此所謂到頭一穴也。李氏云「道爲三言之綱領」，陳氏云「道字上包性字，下包教字」，皆爲下「道也者」單舉「道」字所惑，而不知兩「道」字文同義異。呂氏於「率」字説工夫，亦於此差。「率性之謂道」一句是脈絡，不可於此急覓工夫。若認定第二句作綱，則「修道」句不幾成蛇足耶？

「天以陰陽五行化生萬物」，以者用也，即用此陰陽五行之體也。猶言人以目視，以耳聽，以手持，以足行，以心思也。若夫以規矩成方員，以六律正五音，體不費費煩之費。而用別成也。天運而不息，只此是體，只此是用。北溪言「天固是上天之天，要即是理」，乃似不知有天在。又云「藉陰陽五行之氣」，藉者借也，則天外有陰陽五行而借用之矣。

人卻於仁義禮智之外，別有人心。天則於元亨利貞之外，別無天體。《通考》乃云「非形體之天」，尤爲可笑。天豈是有形底？不見道「在天成象，在地成形」。

乃此所云「天」者，則又自象之所成爲言，而兼乎形之所發。「大哉乾元，萬物資始」，「至哉坤元，萬物資生」，即資此天地之所以爲天地者以始以生也。而又曰「乃統天」，則天之爲天，即此資始萬物者統之矣。有形未有形，有象未有象，統謂之天。則健順無體而非無體，五行有形而不窮於形也。只此求解人不易。

拆着便叫作陰陽五行，有二殊，又有五位。合着便叫作天。猶合耳目手足心思即是人。不成耳目手足心思之外，更有用耳目手足心思者。則豈陰陽五行之外，別有用陰陽五行者乎？

《章句》「人物各有當行之路」，語自有弊，不如《或問》言事物之當。蓋言「事物」，則人所應之事、所接之物也。以物與人並言，則人行人道，而物亦行物道矣。即可云物有物之性，終不可云物有物之道，故經傳無有言物道者。此是不可紊之人紀。

今以一言蔽之，曰：物直是無道。如虎狼之父子，他那有一條逕路要如此來？只是依稀見得如此。萬不得已，或可强名之曰德，如言虎狼之仁、蜂蟻之義是也。而必不可謂之道。若牛之耕，馬之乘，乃人所以用物之道。不成者牛馬當得如此拖犂帶鞍。倘人不使牛耕而乘之，不使馬乘而耕之，亦但是人失當，然於牛馬何與？乃至蠶之爲絲，豕之充食，彼何恩於人，而捐軀以效用，爲其所當然而必繇者哉。則物之有道，固人應事接物之道而已。是故道者，專以人而言也。

教之爲義，《章句》言「禮樂刑政之屬」，儘説得開闊。然以愚意窺之，則似朱子緣《中庸》出於《戴記》，而欲尊之於三禮之上，故諱專言禮而增樂、刑、政以配之。

二十七章説「禮儀三百」，孔子説「殷因於夏禮」，韓宣子言「周禮在魯」，皆統治教政刑，繇天理以生節文者而謂之禮。若樂之合於禮也，經有明文。其不得以樂與刑政析言之，審矣。《或問》「親疎之殺」四段，顯畫出一個禮來，何等精切。吕氏「感應重輕」一段文字，俱與一部《中庸》相爲隱括。《章句》中言品節，亦與「禮者天理之節文」一意，但有所規避，不直説出耳。

自其德之體用言之，曰中庸。自聖人立此以齊天下者，曰教。自備之於至德之人者，曰聖人之道。自凝之於修德之人者，曰君子之道。要其出於天而顯於日用者，曰禮而已矣。故禮生仁義之用，而君子不可以不知天，亦明夫此爲中庸之極至也。

《章句》「皆性之德而具於心」，是從「天命之謂性」説來。「無物不有，無時不然」，則亦就教而言之矣。「道也者」三句，與「莫見乎隱」兩句，皆從章首三句遞下到脈絡處，以言天人之際，一静一動，莫不足以見天命，而體道以爲教本。

「戒慎不覩，恐懼不聞」，《泰》道也。所謂「不遐遺，朋亡，得尚於中行」，所以配天德也。「慎其獨」，《復》道也。所謂「不遠復，无祇悔」，「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，所以見天心也。道教因於性命，君子之功不如是而不得也。朱子所云「非

謂不戒懼乎所覩所聞，而只戒懼乎不覩不聞」，自是活語，以破專於静處用功、動則任其自然之説。然於所覩所聞而戒懼者，則即下文所謂慎獨者是。而自隱微可知以後，大段只是循此順行，亦不消十分怯葸矣。

後人見朱子此語，便添一句，説「不覩不聞且然，則所覩所聞者，其戒懼益可知」，則竟將下慎獨工夫包在裏面，較《或問》所破一直串下之説而更悖矣。

聖賢之所謂道，原麗乎事物而有，而事物之所接於耳目，與耳目之得被於事物者，則有限矣。故《或問》以目不及見、耳不及聞爲言，而朱子又引《尚書》「不見是圖」以證之。夫事物之交於吾者，或有覩而不聞者矣，或有聞而不覩者矣，且非必有一刻焉爲覩聞兩不至之地，而又豈目之概無所覩，耳之概無所聞之謂哉？則知雲峰所云「特須臾之頃」者，其言甚謬。蓋有多歷年所而不覩不聞者矣。唯其如是，是以不可須臾離也。

父在而君不在，則君其所不覩也。聞父命而未聞君命，則君命其所不聞也。乃何以使其事君而忠之道隨感而遂通？此豈於不覩君之時，預有以測夫所以事之之宜。而事君之道，又豈可於此離之，待方事而始圖哉！

君子之學，唯知吾性之所有，雖無其事而理不閒。唯先有以蔽之，則人欲遂入而道以隱。故於此力防夫人欲之蔽，如朱子所云「塞其來路」者，則蔽之者無因而生矣。

然理既未彰，欲亦無跡，不得預擬一

欲焉而爲之隄防。斯所謂「塞其來路」者，亦非曲尋罅隙而窒之也。故此存養之功，幾疑無下手之處。而蛟峰所云「保守天理」，初非天理之各有名目。朱子答門人持敬之問，而曰「亦是」，亦未嘗如雙峰諸人之竟以敬當之。

乃君子之於此，則固非無其事矣。夫其所有得於天理者，不因事之未即現前而遽忘也。只恁精精采采，不昏不惰，打迸着精神，無使幾之相悖，而觀其會通，以立乎其道之可生，不有所專注流倚，以得偏而失其大中，自然天理之皆備者，撲實在腔子裏，耿然不昧，而條理咸彰。則所以塞夫人欲之來路者，亦無事驅遣，而自然不崛起相侵矣。

使其能然，則所覩聞在此，而在彼之未嘗覩、未嘗聞者，雖萬事萬物，皆無所荒遺。而不動之敬，不言之信，如江河之待決，要非無實而爲之名也。要以不覩不聞之地，事物本自森然，盡天下之大，而皆須臾不離於己，故不可倚於所覩所聞者，以致相悖害。

戒慎恐懼之功，謹此者也。非定有一事之待覩待聞而歇之須臾，亦非一有所覩遂無不覩，一有所聞遂無不聞，必處暗室，絶音響，而後爲不覩不聞之時。況如雲峰所言「特須臾之頃」者，尤如佛氏石火電光之謂乎？微言既絶，聖學無徵，舍康莊而求蹊閒，良可歎也。

《大學》言慎獨，爲正心之君子言也。《中庸》言慎獨，爲存養之君子言也。唯欲正其心，而後人所不及知之地，己固有以知善而知惡。唯戒慎恐懼於不覩不聞，而

後隱者知其見，微者知其顯。故《章句》云「君子既常戒懼」，《或問》亦云「夫既已如此矣」，則以明夫未嘗有存養之功者，人所不及知之地，已固昏焉而莫辨其善惡之所終，則雖欲慎而有所不能也。

蓋凡人起念之時，閒向於善，亦乘俄頃偶至之聰明，如隔霧看花，而不能知其善之所著。若其向於惡也，則方貿貿然求以遂其欲者，且據爲應得之理，而或亦幸陰謀之密成，而不至於汎濫。又其下焉者，則安其危，利其災，樂其所以亡，乃至昭然於人之耳目，而已猶不知其所自起。則牀笫階庭之外，已漠然如夢，而安所得獨知之地，知隱之莫見，微之莫顯也哉？

唯嘗從事於存養者，則心已習於善，而一念之發爲善，則善中之條理以動天下而有餘者，人不知而己知之矣。心習於善，而惡非其所素有，則惡之叛善而去，其相差之遠，吉凶得失之相爲懸絶者，其所自生與其所必至，人不知而己知之矣。

乃君子則以方動之際，耳目乘權，而物欲交引，則毫釐未克，而人欲滋長，以卒勝夫天理，乃或雖明知之，猶復爲之，故於此尤致其慎焉。然後不欺其素，而存養者乃以向於動而弗失也。「有不善未嘗不知」，「莫見乎隱，莫顯乎微」之謂也。「知之未嘗復爲」，慎獨之謂也。使非存養之已豫，安能早覺於隱微哉。此朱子徹底窮原，以探得莫見莫顯之境，而不但如吕氏以「人心至靈」一言，爲儱侗覆蓋之語也。若程子舉伯喈彈琴之事以證之，而謂爲人所早知爲顯見，《或問》雖有兩存之語，《章句》已不之從矣。

所傳伯喈彈琴事，出於小説，既不足

盡信。小説又有夫子鼓琴，見狸捕鼠，顔淵疑而退避事，與螳螂捕蟬事同。要皆好事之言。且自非夔、曠之知，固不能察其心手相通之妙。是彈者之與聞者，相遇於微茫之地，而不得云莫見莫顯。且方彈之時，伯喈且不能知捕蟬之心必傳於絃指，則固己所不知而人知之，又與獨之爲義相背而不相通。況夫畏人之知而始憚於爲惡，此淮南之於汲黯，曹操之於孔融，可以暫伏一時之邪，而終不禁其横流之發。曾君子之省察而若此哉？

「莫見乎隱，莫顯乎微」，自知自覺於「清明在躬，志氣如神」者之胸中。即此見天理流行，方動不昧，而性中不昧之真體，率之而道在焉，特不能爲失性者言爾。則喜怒哀樂之節，粲然具於君子之動幾，亦猶夫未發之中，貫徹純全於至静之地。而特以静則善惡無幾，而普徧不差，不以人之邪正爲道之有無，天命之所以不息也。動則人事乘權，而昏迷易起，故必待存養之有功，而後知顯見之具足，率性之道所以繇不行而不明也。一章首尾，大義微言，相爲互發者如此。《章句》之立義精矣。

若謂「顯」、「見」在人，直截不上二「莫」字。即無論悠悠之心眼，雖有知人之鑑者，亦但因其人之素志而決之。若淵魚之察，固謂不祥，而能察者又幾人也？須是到下梢頭，皂白分明，方見十分「顯」、「見」。螳螂捕蟬之殺機，聞而不覺者衆矣。小人閒居爲不善，須無所不至，君子方解見其肺肝。不然，亦不可逆而億之。

唯夫在己之自知者，則當念之已成，

事之已起，只一頭趁着做去，直爾不覺。雖善惡之分明者未嘗即昧，爲是君子故。而中閒千條萬緒，儘有可以自恕之方，而不及初幾之明察者多矣。故曰「莫見乎隱，莫顯乎微」也。

然必存養之君子而始知者，則以庸人後念明於前念，而君子則初幾捷於後幾。其分量之不同，實有然者。知此則程子之言，蓋斷章立義，以警小人之邪心，而非聖學之大義，益明矣。

章首三個「之謂」，第四節兩個「謂之」，是明分支節處。《章句》「首言道之本原」一段，分此章作三截，固於文義不協。而「喜怒哀樂」四句，亦犯重複。《或問》既以「道也者」兩節各一「故」字爲「語勢自相唱和」，明分「道也者」二句作靜中天理之流行。《章句》於第四節復統已發、未發，而云「以明道不可離之意」，亦是滲漏。

繹朱子之意，本以存養之功無閒於動靜，而省察則尤於動加功；本緣道之流行無靜無動而或離，而隱微已覺則尤爲顯見，故「道不可離」之云，或分或合，可以並行而不悖，則微言雖礙，而大義自通。然不可離者，相與存之義也。若一乘乎動，則必且有擴充發見之功，而不但不離矣。倘該動靜而一於不離，則將與佛氏所云「行住坐卧不離者個」者同，究以廢吾心之大用，而道之全體亦妄矣。此既於大義不能無損，故《或問》於後二節，不復更及「不可離」之説。而《章句》言「以明」，言「之意」，亦彼此互證之詞，與「性情之德」直云「此言」者自別。朱子於此，言下自有活徑，特終不如《或問》之爲直截耳。

者一章書，顯分兩段，條理自著，以參之《中庸》全篇，無不合者，故不須以「道不可離」爲關鎖。十二章以下亦然。「天命之謂性」三句，是從大原頭處説到當人身上來。「喜怒哀樂之未發」二句，是從人心一静一動上説到本原去。唯繇「天命」、「率性」、「修道」以有教，則君子之體夫中庸也，不得但循教之迹，而必於一動一静之交，體道之藏，而盡性以至於命。唯喜怒哀樂之未發者即中，發而中節者即和，而天下之大本達道即此而在，則君子之存養省察以致夫中和也，不外此而成「天地位、萬物育」之功。是兩段文字，自相唱和，各有原委，固然其不可紊矣。

後章所云「誠者天之道也，誠之者人之道也」，天道誠，故人道誠之，而擇善固執之功起焉。功必與理而相符，即前段之旨也。其云「誠者自成也，而道自道也，誠者物之終始」，不外自成、自道而誠道在，天在人中。不外物之終始而誠理著，而仁知之措，以此咸宜焉。盡人之能，成己成物。而固與性合撰，功必與效而不爽，一後段之旨也。以此推夫「誠則明矣，明則誠矣」，本天以言至誠，推人道以合天道，要不外此二段一順一逆之理，而楊氏所謂「一篇之體要」，於此已見。

若前三言而曰「之謂」，則以天命大而性小，統人物故大，在一己故小。率性虛而道實，修道深而教淺，故先指之而後證之。以天命不止爲己性而有，率性而後道現，修道兼修其體用而教唯用，故不容不緩其詞，而無俾偏執。謂命即性則偏，謂道即性則執。實則君子之以當然之功應自然之理者，切相當而非緩也。故下二「故」字爲急詞。

後兩言曰「謂之」者，則以四情之未發與其已發，近取之己而即合乎道之大原，則繹此所謂而隨以證之於彼。渾然未發而中在，粲然中節而和在，故不容不急其詞，而無所疑待。實則於中而立大本，於和而行達道，致之之功，亦有漸焉，而弗能急也。致者漸致，故《章句》云「自戒懼」云云，緩詞也。功不可緩而效無速致，天不可恃而已有成能，俱於此見矣。

乃前段推原天命，後段言性、道而不及命。前段言教，而後段不及修道之功，則以溯言繇人合天之理，但當論在人之天性而不必索之人生以上，與前之論本天治人者不同。若夫教，則「致中和」者，固必繇乎修道之功，而靜存動察，前已詳言，不必贅也。《章句》爲補出之，甚當。

若後段言效而前不及者，則以人備道、教而受性於天，亦懼祇承之不逮，而不當急言效，以失君子戒懼、慎獨、兢惕之心。故必別開端緒於中和之謂，以明位育之功，乃其理之所應有，而非君子之緣此而存養省察也。嗚呼！密矣。

要以援天治人爲高舉之，以責功之不可略，推人合天爲切言之，以彰理之勿或爽，則中庸之德，其所自來，爲人必盡之道，而中庸之道，其所徵著，爲天所不違之德。一篇之旨，盡於此矣。故知《或問》之略分兩支，密於《章句》一頭雙腳之解也。

「喜怒哀樂之未發謂之中」，是儒者第一難透底關。此不可以私智索，而亦不可執前人之一言，遂謂其然，而偷以爲安。

今詳諸大儒之言，爲同爲異，蓋不一矣。其說之必不可從者，則謂但未喜、未

怒、未哀、未樂而即謂之中也。夫喜怒哀樂之發，必因乎可喜、可怒、可哀、可樂。乃夫人終日之閒，其值夫無可喜樂、無可哀怒之境，而因以不喜、不怒、不哀、不樂者多矣，此其皆謂之中乎？

於是或爲之説，曰：「只當此時，雖未有善，而亦無惡，則固不偏不倚，而亦何不可謂之中？則大用咸儲，而天下之何思何慮者，即道體也。」

夫中者，以不偏不倚而言也。今曰但不爲惡而已，固無偏倚，則雖不可名之爲偏倚，而亦何所據以爲不偏不倚哉？如一室之中，空虛無物，以無物故，則亦無有偏倚者。乃既無物矣，抑將何者不偏，何者不倚耶？必實一物於中庭，而後可謂之不偏於東西，不倚於楹壁。審此，則但無惡而固無善，但莫之偏而固無不偏，但莫之倚而固無不倚，必不可謂之爲中，審矣。此程子「在中」之説，與林擇之所云「裏面底道理」，其有實而不爲戲語者，皆真知實踐之言也。

乃所云「在中」之義及「裏面道理」之説，自是活語。要以指夫所謂中者，而非正釋此「中」字之義。曰在中者，對在外而言也。曰裏面者，對表而言也。緣此文上云「喜怒哀樂之未發」，而非云「一念不起」，則明有一喜怒哀樂，而特未發耳。後之所發者，皆全具於内而無缺，是故曰在中。乃其曰在中者，即喜怒哀樂未發之云，而未及釋夫「謂之中」也。若子思之本旨，則謂此在中者謂之中也。

朱子以此所言中與「時中」之中，各一其解，就人之見不見而爲言也。時中而體現，則人得見其無過不及矣。未發之中，

體在中而未現，則於己而喻其不偏不倚耳，天下固莫之見也。未發之中，誠也，實有之而不妄也。時中之中，形也，誠則形，而實有者隨所著以爲體也。

實則所謂中者一爾。誠則形，而形以形其誠也。故所謂不偏不倚者，不偏倚夫喜而失怒、哀、樂，抑不偏倚夫喜而反失喜，乃抑不偏倚夫未有喜而失喜。餘三情亦然。是則已發之節，即此未發之中，特以未發，故不可名之爲節耳。蓋吾性中固有此必喜、必怒、必哀、必樂之理，以效健順五常之能，而爲情之所繇生。則渾然在中者，充塞兩閒，而不僅供一節之用也，斯以謂之中也。

以在天而言，則中之爲理，流行而無不在。以在人而言，則庸人之放其心於物交未引之先，異端措其心於一念不起之域，其失此中也亦久矣。故延平之自爲學與其爲教，皆於未發之前體驗所謂中者，乃其所心得而名言之，則亦不過曰性善而已。善者，中之實體，而性者則未發之藏也。

若延平終日危坐以體驗之，亦其用力之際，專心致志，以求吾所性之善，其專静有如此爾。非以危坐終日，不起一念爲可以存吾中也。蓋云未發者，喜怒哀樂之未及乎發，而有言行聲容之可徵耳。且方其喜，則爲怒、哀、樂之未發；方其或怒、或哀、或樂，則爲喜之未發。然則至動之際，固饒有静存者焉。聖賢學問，於此卻至明白顯易，而無有槁木死灰之一時爲必静之候也。

在中則謂之中，見於外則謂之和。在中則謂之善，延平所云。見於外則謂之節。

乃此中者，於其未發而早已具徹乎中節之候，而喜怒哀樂無不得之以爲庸。非此，則已發者亦無從得節而中之。故中該天下之道以爲之本，而要即夫人喜怒哀樂四境未接，四情未見於言動聲容者而即在焉。所以《或問》言「不外於吾心」者，以此也。

抑是中也，雖云庸人放其心而不知有則失之。乃自夫中節者之有以體夫此中，則下逮乎至愚不肖之人，以及夫賢知之過者，莫不有以大得乎其心，而知其立之有本。唯異端以空爲本，則竟失之。然使逃而歸儒，居然仍在。則人心之同然者，然，可也。彼初未嘗不有此自然之天則，藏於私意私欲之中而無有喪。乃君子之爲喜、爲怒、爲哀、爲樂，其發而中節者，必有所自中，非但用力於發以增益其所本無，而品節皆自外來，則亦明夫夫人未發之地，皆有此中，而非但君子爲然也。此延平性善之説所以深切著明，而爲有德之言也。

子思之旨，本以言道之易修，而要非謂夫人之現前而已具足。程、朱、延平之旨，本以言中之不易見，而要非謂君子獨有，而衆人則無。互考參觀，並行不悖，存乎其人而已。

序引「人心惟危」四語，爲《中庸》道統之所自傳，而曰「天命率性，則道心之謂也」，然則此所謂中者即道心矣。乃喜怒哀樂，情也。延平曰：「情可以爲善。」可以爲善，則抑可以爲不善，是所謂惟危之人心也。而本文不言仁義禮知之未發，而云喜怒哀樂，此固不能無疑。

朱子爲貼出「各有攸當」四字，是喫緊

語。喜怒哀樂，只是人心，不是人欲。「各有攸當」者，仁義禮知以爲之體也。仁義禮知，亦必於喜怒哀樂顯之。性中有此仁義禮知以爲之本，故遇其攸當，而四情以生。乃其所生者，必各如其量，而終始一致。

若夫情之下游，於非其所攸當者而亦發焉，則固危殆不安，大段不得自在。亦緣他未發時，無喜怒哀樂之理，所以隨物意移，或過或不及，而不能如其量。迨其後有如耽樂酒色者，向後生出許多怒哀之情來。故有樂極悲生之類者，唯無根故，則終始異致，而情亦非其情也。

惟性生情，情以顯性，故人心原以資道心之用。道心之中有人心，非人心之中有道心也。則喜怒哀樂固人心，而其未發者，則雖有四情之根，而實爲道心也。

看先儒文字，須看他安頓處，一毫不差。《或問》「喜怒哀樂，各有攸當」二句，安在「方其未發」上，補本文言外之意，是別嫌明微、千鈞一髮語。「渾然在中」者，即此「各有攸當」者也。到下段卻云「皆得其當」，「得」字極精切。言「得」，則有不得者。既即延平「其不中節也，則有不和」之意，而得者即以得其攸當者也，顯下一「節」字在未發之中已固有之矣。

又於中而曰「狀性之德」，則亦顯此與下言「謂之和」者，文同而義異。不是喜怒哀樂之未發便喚作中，乃此性之未發爲情者，其德中也。下云「著情之正」，「著」者，分別而顯其實也。有不中節者則不和，唯中節者斯謂之和，故分別言之。其中節者即和，而非中節之中有和存，則即以和著

其實也。

此等處不可苟且讀過。朱子於此見之真而下語斟酌，非躁心所易測也。

自相乖悖之謂乖，互相違戾之謂戾。凡無端之喜怒，到頭來卻没收煞，以致樂極悲生，前倨後恭，乖也。其有喜則不能復怒，怒則不能復喜，哀樂亦爾。陷溺一偏，而極重難返，至有臨喪而歌，方享而歎者，戾也。中節則無所乖，皆中節則無所戾矣。

云「『天地位，萬物育』，以理言」者，誠爲未盡。蓋天地所以位之理，則中是也；萬物所以育之理，則和是也。今但言得位育之理於己，是亦不過致中而至於中，致和而至乎和，而未有加焉，則其詞不已贅乎。

且以事言之，而又有功與效之别。本文用兩「焉」字，是言乎其功也。《章句》改用兩「矣」字，則是言乎其效也。今亦不謂聖神功化之極，不足以感天地而動萬物，而考之本文，初無此意。汎求之《中庸》全書，其云「配天」者，則「莫不尊親」之謂爾；其云「譬如天地」者，則「祖述」「憲章」之謂爾；其云「如神」者，則「前知」之謂爾；其云「參天地」者，則「盡人物之性」之謂爾。未嘗有所謂三辰得軌，鳳見河清也。

《或問》所云「吾身之天地萬物」，專以窮而在下者言之。則達而在上者，必於吾身以外之天地萬物，著其位育之效，夫其不切於吾身者，非徒萬物，即天地亦非聖人之所有事。而不切於吾身之天地萬物，非徒孔、孟，即堯、舜亦無容越位而相求。

帝堯之時，洪水未治，所謂天下之一亂也。其時草木暢茂，禽獸繁殖。則爲草木禽獸者，非不各遂其育也，而聖人則以其育爲憂。是知不切於身之萬物，育之未必爲利，不育未必爲害。達而在上，用於天下者廣，則其所取於萬物者弘。窮而在下，用於天下者約，則取於萬物者少。要非吾身之所見功，則亦無事於彼焉，其道一也。

至於雨暘寒燠之在天，墳埴山林之在地，其欲奠位於各得者，亦以濟人物之用者爲位。而穹谷之山或崩，幽澗之水或涌，與夫非煙非霧之雲，如蜜如餳之露，不與於身之所資與身之所被及者，亦不勞爲之燮理也。

若其爲吾身所有事之天地萬物，則其位也，非但修吾德而聽其自位，聖人固必有以位之。其位之者，則吾致中之典禮也。非但修吾德而期其自育，聖人固有以育之。其育之者，則吾致和之事業也。祀帝於郊而百神享，在璿璣玉衡而四時正，一存中於敬以位天也，而天以此位焉。奠名山大川而秩祀通，正溝洫田疇而經界定，一用中於無過不及以位地也，而地以此位焉。若夫於己無貪，於物無害，以無所乖戾之情，推及萬物，而俾農不奪、草不竊、胎不伐、夭不斬，以遂百穀之昌、禽魚之長者，尤必非取效於影響也。萬物須用之，方育之，故言百穀禽魚。若兔葵、燕麥、蠑螈、蚯蚓，君子育之何爲？又況堇草虺蛇之爲害者耶？

《或問》云「於此乎位，於此乎育」，亦言中和之德所加被於天地萬物者如是。又云「聖神之能事，學問之極功」，則不但如《章句》之言效驗。且《章句》推致其效，要歸於脩道之教，則亦以禮樂刑政之裁成

天地、品節萬物者言之，固不以三辰河岳之瑞、麟鳳芝草之祥爲徵。是其爲功而非效，亦明矣。

抑所云「吾身之天地萬物」，亦推身之所過所存者而言。既不得以一鄉一家爲無位之聖人分界段，而百世以下，流風遺教所及，遂無與於致中和之功。而孝格父母，慈化子孫，又但發皆中節之始事。據此爲言，義固不廣。

若不求其實，而於影中之影、象外之象，虛立一吾身之天地萬物以髣髴其意象，而曰即此而已位育矣，則尤釋氏「自性衆生」之邪說，而云：「一曼答辣之内，四大部洲以之建立，一滴化爲乳海，一粒化爲須彌，一切衆生，咸得飽滿。」其幻妄不經，適足資達人之一笑而已。

今請爲引經以質言之，曰「會通以行其典禮」，「以裁成天地之宜，輔相天地之道」，「位焉育焉」之謂也，庶不誣爾。自十二章至二十章，皆其事也。

以父父、子子、夫夫、婦婦爲天地位，則亦可以鳥飛於上、魚游於下爲天地位矣。父、夫爲天，子、婦爲地，是名言配出來的。鳥屬陽，亦天也。魚屬陰，亦地也。如此，則天地之外更有何萬物來？且言一家有一家之天地，一國有一國之天地，則亦可云一身有一身之天地。頭圓象天，足方象地，非無説也。然則倒懸之人，足上而首下，而後爲一身之天地不位乎？

總緣在效驗上作夢想，故生出許多虛脾果子話來。致中和者，原不可以不中不和者相反勘。不中不和者，天地未嘗不位，萬物未嘗不育，特非其位焉育焉之能

有功爾。「爾所不知，人其舍諸」，聖賢之言，原自平實，幾曾捏目生花，說户牖閒有天地萬物在裏面也？

使云一家有一家之萬物，一國有一國之萬物，猶之可也。以語天地，真是說夢。或窮或達，只共此一天地。不成堯、舜之天地，到孔子便縮小了。孔子删《詩》、《書》，定禮、樂，立百王之大法，儘有許多位天地之事。只此不偏不倚，無過不及，以爲之範圍，曾何異於堯、舜？故曰「無不持載」，「無不覆幬」。倘以一家一國之效言，則其不持載覆幬者多矣。且孔子相魯時，將魯之天地位，而齊之天地有薄蝕崩湧之災否耶？

第二章

《或問》於第二章、第三章，皆有「未遠及」之語。此朱子一部《中庸》渾然在胸中，自然流出來底節目，非漢人隨句詮解者所逮，而況後人之爲字誘句迷，妄立邪解者乎？

《中庸》第一章既徹底鋪排，到第二章以後，卻又放開，從容廣說，乃有德之言涵泳寬和處，亦成一書者條理之必然也。不則爲皮日休《天隱子》、劉蜕《山書》，隨意有無，全無節次矣。

自第二章以下十章，皆淺淺說，漸向深處。第二章只言君子小人之别，劈開小人在一邊，是入門一大分别。如教人往燕，迎頭且教他向北去，若向南行，則是往

粵。而既知北轅以後，其不可東北而之於齊，西北而之於晉，皆所未論。《中庸》只此一章辨小人，逕路既分，到後面不復與小人爲辨，行險徼幸是就情事上說，非論小人之道。直至末章，從下學說起，乃更一及之。

《或問》於第三章云：「承上章小人反中庸之意而泛論之。」喫緊在「泛論」二字。不可誤認朱子之意，以民之鮮能爲反中庸。小人自小人，民自民。反則有以反之，鮮能只是鮮能。末章云「小人之道」，小人固自有道，與不興行之民漫無有道者不同。民無小人陷溺之深，則雖不興行，而尚不敢恣爲反中庸之事。民亦無小人爲不善之力，則既鮮能中庸，而亦不得成其反中庸之道。

向後賢知之過，愚不肖之不及，則又從鮮能之民，揀出中間不安於不知味者言之。所謂愚不肖者，亦特對賢知而言天資之滯鈍者也，與夫因世教衰而不興行、可繇而不知之民，自進一格。到十一章所言「索隱行怪」，則又就賢知之專志體道而爲之有力者身上撇開不論，而後就遵道之君子進而求作聖之功。此《中庸》前十章書次第之井井者也。

「小人反中庸」，只如叔孫通之綿蕞，歐陽永叔之濮議，王介甫之新法，直恁大不可而有害於世，故先儒以鄉原當之，極是。若鮮能之民，則凡今之人而皆然。賢知之過，愚不肖之不及，則孔孟之門多有之。要亦自其見地操履處，顯其過不及，而未嘗顯標一過不及者以爲道。且過不及，亦皆以行乎中庸之教，而初未反戾乎中庸。抑過則業亦有所能，而不及者亦非全乎其不能，與不興行之民自別。至於

「索隱行怪」，則又從天理上用力推測安排，有私意而無私欲，其厭惡小人而不用其道者，更不待説，蓋莊、列、陸、王之類是也。

小人只是陷於流俗功利而有權力者，如歐陽濮議，但以逢君。王介甫狠狽處，尤猥下。隱怪方是異端，過不及乃儒之疵者。三種人各有天淵之別。此十章書步步與他分別，漸撇到精密處，方以十二章以後八章，顯出君子之道，妄既闢而真乃現也。一書之條理，原爾分明不亂。

「舜知」、「回仁」、「夫子論强」三章，乃隨破妄處，隨示真理，皆只借證，且未及用功實際，終不似「道不遠人」諸章之直示歸宿。蓋閲盡天下之人，閲盡天下之學術，終無有得當於中庸，而其效亦可覩，所以云「中庸其至矣乎」。北溪所云「天下之理無以加」者，此之謂也。

或以隱怪爲小人，或以賢知爲隱怪，自《章句》之失。而後人徇之，益入於棼迷而不可別白。取《中庸》全書，作一眼炤破，則曲暢旁通矣。

第三章

「天下之理無以加」，是贊「至」字語。若以此爲「至」字本釋，則於文句爲歇後，其下更須着一字，如《大學》言「至善」方盡。後人於此添入至平、至奇、至微、至大一切活套話，皆於此未諦。所以《章句》用「未至」、「爲至」二語反形，乃得親切。

「至」字有二義：極也，到也。《章句》卻用至到一釋，不作至極説。所行者至於所道，則事理合轍，而即天理即人心，相應相

闕。猶適燕而至於燕，則燕之風物切於耳目肌膚，而已所言行，皆得施於燕也。

此中庸之爲德，上達天地鬼神，下徹夫婦飲食，俱恰與他誠然无妄之理相爲通合。若射者之中鵠，鏃已入侯，而非浮游依倚，相近而實相遠，故曰至也。《論語》「知及之」「及」字，及十二章「察」字，正可作此注腳。

「中庸之爲德」，「德」字淺，猶言功德，亦與「鬼神之爲德」「德」字一例，則亦可以性情功效言之。但中庸是渾然一道理，說不得性情。其原本可與鬼神之性通，其發生可與鬼神之情通，而大要在功效上說。可令人得之而見德於人，則亦可云德之爲言得也。特與行道而有得於心不同，以未嘗言及行之者，而心亦無主名故。

唯道不行不明，故民鮮能。民者，凡民也，待文王而後興。有文王則此道大明，而流行於家、邦、天下，民皆率繇之矣。《江漢》之游女，《兔罝》之野人，咸有以效其能於中庸。唯有德位者或過或不及，以壞世教，而後民胥夢夢也。

中庸之道，聖以之合天，賢以之作聖，凡民亦以之而寡過。國無異政，家無殊俗，民之能也。豈盡人而具川流敦化之德，成容執敬別之業，乃云能哉？三山陳氏逆說，不成理。

第四章

《或問》「揣摩事變」四字，說近平淺，卻甚諦當。所謂「知者過之」，只是如此。

本文一「之」字，原指道而言。賢知者亦在此道上用其知行，固與異端之别立宗風者迥别。如老子説「反者道之動，弱者道之用」，佛氏説「本覺妙明，性覺明妙」，他發端便不走者條路，到用處便要守雌守黑，空諸所有，乃至取禮樂刑政一概掃除，則相去天淵，不可但云「過之」矣。如人往燕，過之者誤踰延慶、保安，到口外去。異端則是發軔時便已南轅。故知知者之過，亦測度揣摩，就事而失其則耳。

此章及下章三「道」字，明是「修道之謂教」一「教」字在事上説。《章句》所云「天理之當然」，乃以推本教之所自出，而贊其已成之妙。雲峰以不偏不倚、無過不及分釋，依稀亦似見得。以朱子元在發而皆中之節上言無過不及，則亦言道之用而已。

道之用即是教。就子臣弟友以及於制禮作樂，中閒自有許多變在。先王所修之道，固已盡其變，而特待人擇而執之。若但乘一時之聰明志意以推測求合，則隨物意移，非不盡一事之致，極乎明察，而要非經遠可行之道，此知者之過也。若賢者之過，則亦如徐積之孝，不忍履石，屈原之忠，自沈於淵，乃至禮過繁而樂過清，刑過覈而政過密，亦豈如異端之絶聖智而叛君親也哉。此等區處，切須揀别，勿以異端混入。

第六章

行道者，行此道以成化也；明道者，明此道以立教也。舜惟知之，故道行於民。顔子惟服膺而弗失，故可與明道。若賢知

之過，愚不肖之不及，則已失立教之本，而況能與天下明之而行於天下哉？與天下明之而行於天下，則教不衰。而民雖愚賤，亦不至鮮能之久矣。就中顯出明行相因，只舉一舜、顔便見。而舜之行道，顔子之明道，則不待更結言之也。

《或問》前云「舜之知而不過」，「回之賢而不過」，單反「過」一邊，後卻雙影「過」「不及」分説，此等處極不易看。當知説書者，須是如此開合盡理。説個賢知，自然是美名。舜之知，亦止與過者同其知；回之賢，亦止與過者同其賢。及至德之已成，則雖舜、顔，亦但無不及而已。

抑論天資之難易，自然儘着賢知一流，而付以行道、明道之任。若愚不肖者，則其用功固必倍也。乃言賢知，則愚不肖之當企及亦見。於此活看，足知《或問》之密，而《中庸》之爲有歸宿矣。

第七章

擇乎中庸而不能守，兼過不及兩種説。須知愚不肖者，亦未嘗不曰「予知」也。《或問》「刻意尚行，驚世駭俗」，亦偏舉一端。總繇他擇乎中庸，後便靠硬做，則或過高而不可繼。蓋於制行時無加一倍謹始慎微之力，則中閒甘苦，條理不得親切，故不能守之期月而不失。是賢者之過，大端因孟浪疎粗而得，其不能守其所知也固然。若不肖者，雖知之而守之無力，又不待言矣。

第八章

《章句》於舜用中，説個「行之至」，「至」字微有病，似只在身上説，未及於天下。則是舜行道而道因以行矣。至顔子卻作三節説，又於「擇乎中庸」上，加「真知」一層。愚意《中庸》引夫子説，既只重行，而夫子所言顔子之「擇乎中庸」，亦與「予知」之人同詞而無異，則更不須添一「真知」於上。

且《章句》以「言能守」繫之「奉持而著之心胸之閒」之下，則「弗失之矣」四字，别是一意。此一句不是帶下語，勿僅於「拳拳服膺」句僅作一讀。「弗失」者，「默而識」之「識」也。顔子既能得之於己，則至道皆成家珍，了了識念，使以之立教，可無恍惚億中、不顯不實之病矣。顔子早世固不得見其明道之功，與舜之行道於天下者等。然觀夫子「喪予」之歎，則所以期顔子者，非但取其自明也。

第九章

第九章之義，《章句》、《或問》本無疵瑕，小注所載朱子語録，則大段可疑。程、朱雖摘出《中庸》於《戴記》之中，不使等於諸《禮》，而實不可揜者，則於「修道之謂教」注中，已明中庸之非無定體矣。今乃云「中庸便是三者之閒，非是别有一個道理」，則竟抹殺聖賢帝王一段大學術、大治道，而使爲浮游不定之名寄於一切，則堯、舜、禹之所以授受，上因天理自然、不偏不倚之節文，下以盡人物之性者，果何所擇而何所執乎？

此一章書，明放着「子路問成人」一章是顯證據。「天下國家可均」，「冉求之藝」也。「爵禄可辭」，「公綽之不欲」也。「白刃可蹈」，「卞莊子之勇」也。「文之以禮樂」，則「中庸」是已。到中庸上須另有一鑪錘在，則於以善成其藝、廉、勇之用，而非僅從均之、辭之、蹈之之中，斟酌較好，便謂中庸。使然，則本文只平説可均、可辭、可蹈，固徹上徹下而爲言，何所見其有太過不及而非中也哉？

《中庸》一書，下自合妻子、翕兄弟，上至格鬼神、受天命，可謂盡矣，而終未及夫辭禄蹈刃。則以就事言之，其局量狹小，僅以盡之在己，而不足於位天地、育萬物之大；以人言之，則彼其爲人，稱其性之所近，硬直做去，初未知天下有所謂中庸者而學之也。

唯均天下國家，則亦中庸之所有事。而但言均而已，不過爲差等其土宇畈章，位置其股輔人民，則子路所謂「何必讀書然後爲學」者，固可治千乘之賦。求之後世，則漢文幾至刑措，可謂均之至矣。而至於禮樂，固謙讓而未遑。唯其內無存養省察之功、見天命流行之實體，而外不能備三重之權以寡過也。

存養省察者，三重之本，天理悉著於動静，而知天知人之道見。静見天心則知天，動察物理則知人。三重者，存養省察中所爲慎獨樂發，以備中和之理而行於天下者也。

《中庸》一篇，始終開合，無非此理。今乃區區於均天下、辭禄、蹈刃之中求中庸，又奚可哉？均天下國家者，須撇下他那名法權術，如賈生、晁錯議定諸侯等。別與一番經綸，使上安民治，風移俗易，方展得中

庸之用出。若以辭爵禄言之，則道不可行，而退以明道爲己任，如孔子歸老於魯，著刪定之功，方在中庸上顯其能，而非一辭爵禄之得其宜，便可謂之中庸。至蹈白刃，則雖極其當如比干者，要亦逢時命之不猶，道既不可行而又不可明，弗獲已而自靖於死，不得愛身以存道矣。

本文前三「也」字，一氣趨下，末一「也」字結正之。謂可乎彼者之不可乎此，非謂盡人而不可能，亦能均天下、能辭禄、能蹈刃者之不可許以能乎中庸爾。可均、可辭、可蹈者而不可能，則能中庸者，必資乎存養省察、修德凝道以致中和之用者而後可。故下云「唯聖者能之」，語意相爲唱和，義自顯也。中庸之爲德，存之爲天下之大本，發之爲天下之達道，須與盡天下底人日用之，而以成篤恭而天下平之化，豈僅於一才一節之閒争得失哉？

《或問》云「蓋三者之事，亦知、仁、勇之屬」，一「屬」字安頓極活，較小注「三者亦就知、仁、勇説來，蓋賢者過之之事」等語，便自不同。三者之於中庸，堂室迥別，逵徑早殊。僅能三者而無事於中庸，則且未嘗不及，而況於過？

前章所云過不及者，皆就從事於中庸者言也。若就三者以言乎過不及，則均天下者，黄老過也，申商不及也；辭爵禄者，季札過也，蚳鼃不及也；蹈白刃者，屈原過也，里克不及也。乃其過亦過夫三者，其不及亦不及夫三者，何嘗與中庸爲過不及哉？

若其爲知、仁、勇之屬，則就夫人性中之達德而言，亦可謂有此三者之資，足以入中庸之德，猶冉求、公綽、卞莊之可與進

文禮樂而已。至於用中之知，服膺之仁，中和而不流不倚之勇，彼固未嘗問津焉，而何足以與於斯？

故《或問》以「取必於行」指其不能中庸之病根，則謂其就事求可而置大道於未講也。抑云「事勢之迫」，則又以原夫辭爵禄、蹈白刃者不能中庸之故。而比干之剖心，一往之士可引決焉。箕子之陳《範》，則非箕子者終不能託迹也。後儒不察，乃於三者之中求中庸，亦相率而入於無本之學矣。

《章句》云「三者難而易，中庸易而難」，固已分明作兩項説。若云「三者做得恰好，便是中庸」，則三者既難矣，做得恰好抑又加難，當云「中庸難而且難」，何以云易哉？三者之中，隨一可焉，中庸不可能也。三者而皆可焉，中庸亦不可能也。張子房奮擊秦始皇而不畏死，佐漢高定天下，已乃謝人閒事，從赤松遊，顧於存養省察之心學，堯、舜、文、武三重徵民之大道，一未之講。是三者均可，而中庸不可能之一證。安得謂中庸即在三者之中哉？

第十章

「和而不流」，「中立而不倚」，俱就功用説。《章句》云「非有以自勝其人欲之私，不能擇而守」，是推原語。君子之所以能爲强者在勝欲，而强之可見者，則於和不流、中立不倚徵之。故與下二段一例，用「强哉矯」以贊其德之已成。四段只是一副本領。其能爲爾者，則勝欲而守乎理也。就其與物無競，則見其和。就其行己

不失，則見其中立。就其不隨物意移，則見其不流。就其不挾私意以爲畔岸，則見其不倚。

所以知此中和爲德成之用，而非成德之功者。若存養而立本，則不待言不倚；省察而中節，則不待言不流。故擇守之外，別無工夫，而唯加之勝欲，以貞二者之用而已。

知、仁是性之全體，勇是氣之大用。以知、仁行道者，功在存理。以勇行道者，功在遏欲。至於和不流，中立不倚，則克勝人欲，而使天理得其正也。須知此一節，只寫出大勇氣象。其所以能爲勇者，未嘗言也。

第十一章

小注謂「深求隱僻，如鄒衍推五德，後漢讖緯之説」，大屬未審。《章句》於「隱」下添一「僻」字，亦贅入。「隱」對「顯」而言，只人所不易見者是，「僻」則邪僻而不正矣。五德之推，讖緯之説，僻而不正，不得謂隱。凡言隱者，必實有之而特未發見耳。鄒衍一流，直是無故作此妄想，白平撰出，又何所隱？

此「隱」字不可貶剥，與下「費而隱」「隱」字亦大略相同，其病自在「索」上。索者，强相搜求之義。如秦皇大索天下，直繇他不知椎擊者之主名，横空去搜索。若有跡可按，有主名可指求，則雖在伏匿，自可擒捕，不勞索矣。

道之隱者，非無在也，如何遥空索去？形而上者隱也，形而下者顯也。纔説個形而上，早已有一「形」字爲可按之跡、可指求之主名，就者上面窮將去，雖深求而亦無不可。唯一概丢抹下者形，籠統向那没邊際處去搜索，如釋氏之七處徵心，全不依物理推測將去，方是索隱。

又如老氏刪下者「可道」「可名」的，别去尋個「綿綿若存」。他便説有，我亦無從以證其無。及我謂不然，彼亦無執以證其必有。則如秦皇之索張良，彼張良者，亦未嘗不在所索之地界上住，説他索差了不得，究竟索之不獲，則其所索者之差已久矣。

下章説到「鳶飛戾天，魚躍于淵」，可謂妙矣，卻也須在天淵、鳶魚、飛躍上理會。鬼神之德，不見、不聞而不可度，也須在仁人孝子、齊明盛服上遇將去。終不只恁空空窅窅，便觀十方世界如掌中，果無數億佛自他國來也。

道家説「有有者，有未始有者，有未始有夫未始有者」，到第三層卻脱了氣，白平去安立尋覓。君子之道，則自於己性上存養者仁義禮知之德，己情中省察者喜怒哀樂之則。天之顯道，人之恒性，以達鬼神後聖之知能，皆求之於顯以知其隱，則隱者自顯。亦非舍隱不知，而特不索耳。

索隱則行必怪。原其索而弋獲者，非隱之真，則據之爲行，固已趨入於僻異矣。若夫鄒衍之流，則所索已怪，迨其所行，全無執據，更依附正道以自解免，將有爲怪而不得者。故愚定以此爲異端佛老之類，而非鄒衍之流也。

勇帶一分氣質上的資助，雖原本於性，亦知、仁之所生故。而已屬人情。《中庸》全在天理上生節文，故第二十章言「人道敏政」，人道，立人之道，即性也。只說「修道以仁」，說「知天知人」，而不言勇。到後兼困勉，方說到勇去，性有不足而氣乃爲功也。

知、仁以存天理，勇以遏人欲。欲重者，則先勝人欲而後能存理，如以干戈致太平而後文教可修。若聖者，所性之德已足，於人欲未嘗深染，雖有少須克勝處，亦不以之爲先務。止存養得知、仁底天德完全充滿，而欲自屏除。此如舜之舞干羽而苗自格，不賴勇而裕如矣。

朱子於前數章平敘知、仁、勇之功，到此卻刪抹下勇而曰「不賴」，纔得作聖者功用之淺深，性學之主輔。許東陽「皆出於自然」之說，惡足以知此。

第十二章

愚不肖之與知與能，聖人之不知不能，天地之有憾，皆就君子之道而言。語大、語小，則天下固然之道，而非君子之所已修者也。本文用「故君子」三字作廉隅，《章句》以「君子之道」冠於節首，俱是喫緊節目，不可略過。

唯君子修明之以俟後聖，故聖人必於此致其知能，而因有不知不能之事。君子修之以位天地，故天地亦有不能如君子所位之時。若夫鳶飛魚躍，則道之固然而無所待者，日充盈流盪於兩閒，而無一成之體，知能定有不至之域，不待言聖人之有所詘矣。

且如「鳶飛戾天，魚躍于淵」，聖人如

何能得，而亦何用能之？抑又何有不能飛天躍淵、爲鳶爲魚者？道之不遐遺於已然之物也，而既已然矣。故君子但於存心上體認得此段真理，以效之於所當知、所當能之事，則已足配其莫載之大，莫破之小，而經綸滿盈，實未須於鳶之飛、魚之躍，有所致其修也。

道有道之上下，天地有天地之上下，君子有君子之上下。上下者，無盡之詞。天地者，有所依之上下也。「察乎天地」，已修之道昭著之見功也。故不言察乎上下，而云「察乎天地」，亦以人之所親者爲依耳。

察乎天而不必察乎鳶飛之上，察乎地而不必察乎魚躍之下。認取時不得不極其廣大，故不以鳶魚爲外，而以存充周流行、固然之體於心。至其所以經之、紀之者，則《或問》固云「在人則日用之際，人倫之閒」，已分明揀出在天在人之不同矣。此中有一本萬殊之辨，而吾儒之與異端逕庭者，正不以蟲臂鼠肝、翠竹黃花爲道也。

「君子之道」而聖人有所不知不能者，自修道而言，則以人盡天，便爲君子之事。《章句》以天子問禮、問官當之，極爲精當。少昊之官，三代之禮，亦非必盡出於聖人之所定，故僅曰君子。知能相因，不知則亦不能矣。或有知而不能，如堯非不知治水之理，而下手處自不及禹是也。只此亦見君子之道非天地自然之道，而有其實事矣。

然到第二十七章，又以此爲「聖人之道」，則以言乎聖人之行而明者，以君子所

修爲則；君子之修而凝者，以聖人之所行所明爲則也。因事立詞，兩義互出，無不通爾。

「語小，天下莫能破」，言天下之事物莫有能破之者。《章句》一「内」字極難看。「内」字作中閒空隙處解，謂到極細地位，中閒亦皆灌注撲滿，無有空洞處也。以此言天理流行、一實無閒之理，非不深切，然愚意本文言「莫破」，既就天下而言，則似不當作此解。

破者，分析教成兩片，一彼一此之謂也。則疑天下之事物，其或得道之此而不得道之彼者有矣。乃君子推而小之，以至於一物之細，一事之微，論其所自來與其所自成，莫非一陰一陽、和劑均平之搆撰；論其所體備，莫不有健順五常咸在其中而無所偏遺。故欲破此一物爲有陰而無陽，彼一物爲有陽而無陰，此一事道在仁而不在義，彼一事道在義而不在仁，而俱不可得。

大而大之，道之全者如大海之吞吸，無有隄畔；小而小之，道之全者亦如春霖灌乎百昌，一滴之中也是者陽蒸陰潤所交致之雨。則「禮儀三百」，三百之中隨一焉而仁至義盡；「威儀三千」，三千之中隨一焉而仁無不至、義無不盡也。此亦借在人者以徵天地固然之道。

故「鳶飛戾天」，疑於陽升，而非無陰降；「魚躍于淵」，疑於陰降，而非無陽升。健順五常，和成一大料藥，隨奼一丸，味味具足，斯則以爲天下莫能破也。如此方得與「天下」親切。

唯是個活底，所以充滿天地之間。若是煞着底，則自然成堆垛。有堆垛則有間斷矣，間斷處又是甚來？故知空虛無物之地，者道理密密綿綿地。所以不覩之中，衆象臚陳；不聞之中，群聲節奏。

潑潑者，如水潑物，着處皆濕也。在空亦濕空。空不受濕，濕理自在。與「鱍鱍」字音義俱別。潑，普活切。鱍，北末切。鱍鱍即是活意，潑潑則言其發散充周，無所不活也。但非有事於存心者，則不見他生而不竭之盛。即如「鳶飛戾天，魚躍于淵」二語，直恁分明覺得，必非與物交而爲物所引蔽。及私意用事，索隱於不然之域者，能以此而起興。程子所謂「必有事，而勿正」，意止如此，不可誤作從容自然，變動不居解。於此一錯，則老氏所謂「汎兮其可左右」，佛氏所謂「渠今是我，我不是渠」，一例狂解而已。

「造端乎夫婦」，自是省文，猶云「造端乎夫婦之所知能」也。不知道之謂愚，不能行道之謂不肖，非謂其不曉了天下之事而拙鈍無能也。只此與聖人對看，儘他俗情上千伶百俐，勤敏了當，也只是愚不肖。以此知「夫婦」云者，非以居室而言也。

今亦不可謂居室之非道，乃若匹夫匹婦之居室，卻說是能知、能行此道不得。況上文原以「君子之道」而言，則固非一陰一陽之道矣。人喚作夫婦，大率是卑下之稱，猶俗所謂小男女，非必夫婦具而後云然。《論語》云匹夫匹婦自經溝瀆，亦豈伉儷之謂哉？

《易》云「一陰一陽之謂道」，是大概須如此說。實則可云三陰三陽之謂道，亦可

云六陰六陽之謂道,亦可云百九十二陰、百九十二陽,乃至五千七百六十陰、五千七百六十陽之謂道。而《乾》之純陽,亦一陽也;《坤》之純陰,亦一陰也。《夬》、《姤》之五陽,亦一陰也;《剥》、《復》之五陰,亦一陽也。《師》、《比》、《同人》、《大有》等皆然。所以下云「繼之者善也」。「仁者見之謂之仁,知者見之謂知」,則亦一仁一知之謂道矣。

《或問》此處夾雜《參同契》中語。彼唯以配合爲道,故其下流緣託「好逑」之義,附會其彼家之邪説。朱子於此,辨之不早,履霜堅冰,其弗懼哉。

第十三章

「道不遠人」,與上章所引《旱麓》詩詞原無二義。雲峰謂上章言性體之廣大,此言率性者之篤實,大是妄分支節。率,循也,言循其性之所有而皆道也。豈率性者之别有階梯,而不必遽如性之廣大乎?

「以人治人」,觀乎人而得治人之道也。「不願勿施」,觀乎人之施己而得愛人之道也。「庸德庸言之慥慥」,觀乎人之得失而得治己之道也。盈天地之效於我者,人而已矣。一吾目之見鳶見魚而心知其飛躍,鳶魚之在天淵以其飛躍接吾之心目者也。而道不遠於此,則亦何篤實之非廣大哉?

内顧而已之願不願者,盡乎人之情矣。外顧而人之宜盡第二節。與其不克盡者,盡乎物之理矣。不能觸處得理以擇而執之,則必以私意爲道,拂乎人而揉亂之矣。此「皆曰予知」而好自用之愚者是也。陳氏以老莊當之,亦未爲得。

己所不願，則推人之必不願而勿施之，是恕。推己所不願，而必然其勿施，則忠矣。忠恕在用心上是兩件工夫，到事上卻共此一事。《章句》云「忠恕之事」，一「事」字顯出在事上合一。後來諸儒俱欠了當在，乃以忠爲體，恕爲用，似代他人述夢，自家卻全未見影響。

史伯璿添上己所欲而以施之於人一層，大是蛇足。「己欲立而立人，己欲達而達人」，是仁者性命得正後功用廣大事。若説恕處，只在己所不欲上推。蓋己所不欲，凡百皆不可施於人，即飲食男女，亦須準己情以待人。若己所欲，則其不能推與夫不可推、不當推者多矣。仁者無不正之欲。且其所推者，但立、達而已。文王固不以昌歜飽客，而況未至於仁者哉！

此章之義，《章句》盡之矣。其他則唯藍田之説爲允。《或問》改藍田一段，不及元本「其治衆人也」、「其愛人也」、「其治己也」分三段爲切當。若雙峰以下諸説，則一無足取。緣其所失，皆硬擒住「忠恕」二字作主。要以《論語》「一貫」之旨横據胸中，無識無膽，不能於聖賢言語求一本萬殊之妙。朱子一片苦心，爲分差等，正以防此混亂，何諸子之習而不察也。

本文云「施諸己而不願，亦勿施於人」，只此是忠恕事。顯然見此但爲人之爲道者，能近取譬，一入德之門而已。若子曰「吾道一以貫之」，而曾子乃云「夫子之道，施諸己而不願，亦勿施於人而已矣」，則豈可哉？

此亦可言忠恕者，如孟子言「親親仁也，敬長義也」，親親敬長可言仁義，其得以孩提之親親敬兄，謂仁義之全體大用盡於此乎？知此忠恕專在施上説，則其上之不足以統治人，下之不足以統自治，亦明矣。且本文所云「忠恕違道不遠」者，就人心道體而言，所包猶廣。而其云「施諸己而不願，亦勿施於人」，則指事而言，尤一節之專詞耳。

史伯璿心無忠恕，漫爲指射，乃以末節爲「推己所欲者施之於人」。舉君父與兄而爲衆賤之詞曰「人」，事君、事父、事兄而爲下逮之詞曰「施」，言不順則事不成，其顛悖莫此爲甚。

故本文但於朋友言施，而尤必以先施爲情禮之當。則朋友且不可僅言施，而況於君父？故可言施者，必誼疏而卑於己者也。其可言人者，必並不在朋友之科，而爲泛然無交，特其事勢相干、言行相接之人也。

故自有文字來，無有言施忠於君、施孝於父者。至於上云「治人」，其所治之人，則已固有君師之任，事在教而不在養。治之之術，戒休董威，不問其可願不可願也。

且末節言所求乎子、臣、弟、友，其所求之子、臣、弟、友，朱子謂爲己之子臣若弟，亦以在己者痛癢自知，而其求之也較悉爾。實則天下固有年未有子，位未有臣，而爲人之季弟者，其又將何所取則以事其上哉？是所求云者，不論求己之子、臣、弟、友，與從旁公論天下之爲子臣、爲弟友者，而皆可取彼旁觀之明，以破當局之暗也。則抑知我之所求者，亦得其理於

人,故曰「道不遠人」。而非爲在己之所欲,如史氏之所云者。人事人父以孝,於己何欲哉?

要此三段文字,每段分兩截。「伐柯伐柯」五句,言治人之道不遠於人也。「以人治人,改而止」,則不遠人以爲治人之道也。「忠恕違道不遠」,言愛人之道不遠於人也。「施諸己而不願,亦勿施於人」,則不遠人以爲愛人之道也。「君子之道四」十句,言治己之道不遠於人也。「庸德之行」以下,則不遠人以爲自治之道也。

「道不遠人」一「人」字,唯黄勉齋兼人己而言之之説爲近。緣忠恕一段,謂以愛己之心愛人,故可兼己而言。乃施諸己者,他人也,於人之施者,得勿施於人之道,則雖云以愛己之心爲準,而實取順逆之度於人矣。

大抵此章之旨,本言費之小者,故極乎淺易。然於以見斯道之流行,散見於生人情理之内,其得失順逆,無非顯教,與鳶飛魚躍同一昭著於兩閒。故盡人之類,其與知與能,與其所未知未能,皆可以觀察,而盡乎修己治人之理。蓋以明斯道之充滿形著,無所遺略,無所閒斷,而即費可以得隱。則其意原非欲反求之己,而謂取之一心而已足也。

《中庸》以觀物而論天理之行,《論語》以存心而備萬物之理。《中庸》致廣大,而《論語》觀會通。固宜忠恕之義,大小偏全之不一,而「不願勿施」,但爲忠恕之一端也。守朱子之詁,而勿爲後儒所惑,是以讀《大全》者之貴於删也。

第十四章

目前之人，不可遠之以爲道。唯斯道之體，發見於人無所閒，則人皆載道之器，其與鳶魚之足以見道者一幾矣。現在之境，皆可順應而行道。唯斯道之散見於境無所息，則境皆麗道之墟，其與天淵之足以著道者一理矣。目前之人，道皆不遠，是於鳶得飛，於魚得躍之幾也。現在之境，皆可行道，是在天則飛，在淵則躍之理也。無人不可取則，無境不可反求，即此便是活潑潑地。邵子《觀物》兩篇，全從此處得意。

雙峰乃以十三章爲就身而言，十四章爲就位而言，則前云子、臣、弟、友者，未嘗不居乎子、臣、弟、友之位。後云「反求諸其身」者，亦既歸之於身矣。彼殊未見此兩章大意，在只此是費之小者，就人、境兩端，顯道之莫能破。故新安謂「第十五章承上言道無不在，此四字好。而進道有序」，極爲諦當。但新安所云承上者，似專承《素位》一章。如愚意，則必兩承，而後見道之無不在也。

《章句》分「素位而行」與「不願其外」爲兩支，道雖相因，而義自有别。「素位而行」，事之盡乎道也。「不願其外」，心之遠乎非道也。觀上言「行」而不言「願」，可知矣。

乃「不願乎其外」一支，又有兩層：「不陵」、「不援」者，據他人所居之位以爲外也；「不怨」、「不尤」者，據己所未得之位以爲外也。乃人之有所覬於未得者，必因他

人之已然而生歆羨，故「不陵」、「不援」爲「無怨」之本。而所謂「正己」者，亦別於上文隨位盡道之實，但以心之無邪而即謂之正矣。「正己」如言立身，「行」則言乎行己，行與立固有分也。

抑「不陵」、「不援」而統謂之「不求」，且於在上位者而亦云無怨尤，此疑乎説之不可通者。以在上位而願乎其外，必將以諸侯干天子，大夫干諸侯。若但陵其下，則非有求於下，勢可恣爲，不至於不得而懷怨。若在上位而願下，則又疑人情之所必無。

按《春秋傳》，凡言强凌弱者，字皆作「凌」，左傍从「冰」，謂如寒威之逼人也。其云「侵陵」，云「陵替」者，字則作「陵」，左傍从「阜」。陵者，山之向卑者也。離乎上而侵乎下，若山之漸降於陵而就平地也。則「不陵」、「不援」，義正相類。陵下者，言侵下之事以爲己事也。

夫人之樂上而不樂下，固情也。乃當其居上而覆願爲下之所爲者，亦卞躁自喜者之情也。如人當在臺諫之職，未嘗不思登八座。及登八座而不能與臺諫争搏擊之權，則固有願爲臺諫者矣。乃以此心而居八座，則必身爲大臣，不恤國體，而侵陵臺諫之職，欲與小臣争一言之得失。不得而求，求不得而怨矣。又人之方爲子，豈不願己之有子？反身老而子孫漸長，則動成拘忌，乃濱老而有童心，思與子孫争一旦之憂樂。不得而求，求不得而怨矣。夫唯天子則不宜願爲臣民，而唐宣且自稱進士，武皇且自稱大將軍。況所云「在上位」者，初非至尊無偶之謂乎？

審乎此，則「陵下」、「援上」皆據一時

妄動之心而言。而除取現在所居之位爲昔之所居而今懷之，他日之所必至而今期之，其爲外也，一而已矣。此聖賢之言，所以範圍天下之人情物理而無遺。藍田云「陵下不從則罪其下」，既於「陵」字之義未當；又云「反仁反知所以不陵」，則是素位而行之事，而非不願乎外之心：胥失之已。

「徼」只是求意。小注云「取所不當得」，於義卻疎。求者，其心願得之；取，則以智力往取而獲之矣。若幸可取而得焉，則不復有命矣。富貴福澤，儘有不可知者。君子俟之，則曰「命」。小人徼之，則雖其得也，未嘗不有命在。而據其心之欣幸者偶遂其願，不可云「命」，而謂之「幸」矣。

《章句》云「謂所不當得而得者」，亦是奚落小人語，其實不然。如以孟郊之文，登一進士，亦豈其不當得？乃未得之時，則云「牓前下淚，衆裏嫌身」，既視爲幾幸不可得之事。迨其既得，而云「春風得意馬蹄疾，一日看徧長安花」，其欣幸無已，如自天隕者然。則不特人以小人爲幸，而小人亦自以爲幸；乃至人不以小人爲幸，而小人亦自以爲幸，則唯其位外之願無聊故也。

第十六章

《章句》一「然」字及「是其」二字，一串寫得生活。「弗見」、「弗聞」，微也。「體物不可遺」，顯也。義既兩分，故不得不用「然」字一轉。乃如朱氏伸竟爲分别，則又成窒礙矣。弗見弗聞者，即以言夫體物者

也。體物不遺者，乃此弗見弗聞者體之也。

侯氏形而上下之言，朱子既明斥之矣。雙峰猶拾其餘瀋而以爲家珍，則何其迷也。形而下者只是物，體物則是形而上。形而下者，可見可聞者也。形而上者，弗見弗聞者也。如一株柳，其爲枝、爲葉可見矣，其生而非死，亦可見矣。所以體之而使枝爲枝，葉爲葉，如此而生，如彼而死者，夫豈可得而見聞者哉！

物之體則是形。所以體夫物者，則分明是形以上那一層事，故曰「形而上」。然形而上者，亦有形之詞，而非無形之謂。則形形皆有，即此弗見弗聞之不可遺矣。

不可見、不可聞者之體物不遺，鬼神之性情固然。此弗見弗聞之體物不遺，以使物得之爲物者，則其功效也。三句全寫性情，而功效則在言外，不可以體物不遺爲功效。

於鬼神内摘出祭祀一段説，是從弗見弗聞中略示一可見可聞之跡。延平云「令學者有入頭處」一語，甚精。此不可見聞者，物物而有。直是把一株柳去理會，則盡量只在可見可聞上去討，急切閅如何能曉得者裹面有那弗見弗聞底是怎麽生。及至到祭祀上，卻得通個消息。

「天下之人」四字，是大概説。除下那嫚侮鬼神底不道，其餘則淺者有淺者之見，深者有深者之見。是他一時精氣凝聚，散亂之心不生，便愾乎如將見之，如將聞之，而信不遺者之真不可遺也。若到聖賢地位，齊明盛服以脩其身，出門使民，皆以承祭之心臨之，則不但於祭祀時見其洋

洋，而隨舉一物，皆於其不可見者，雖不以目見而亦見之；不可聞者，雖不以耳聞而亦聞之矣。

乃此理氣之洋洋者，下逮於天下之人，固亦時與之相遇，特習而不察，繇而不知，窮視聽於耳目之閒，而要亦何嘗遠人而託於希微之際也？故曰：「誠之不可揜如此夫。」東陽許氏以祭祀爲「識其大者」，殊屬孟浪。

第十七章

「舜其大孝也與！」只此一句是實贊其德，下面俱是説道用之廣。舜之所以爲舜者，一「孝」盡之矣，所以「造端乎夫婦」而「察乎天地」也。東陽許氏説「下五句爲孝之目」，極是乖謬。舜之孝，固有「五十而慕」及「烝烝乂，不格姦」之實，爲極其大，豈可將此等抹煞，但以聖人而爲天子爲其孝乎？

孟子説：「天下之士悦之。」士者，賢人君子之稱。悦者，悦其德也。天下皆悦其德，乃聖人「莫不尊親」之實。而孟子固曰「人悦之，貴爲天子，富有天下，而不足以解憂」，則舜之不以此爲孝明矣。

就中唯「德爲聖人」一語，可附會立義，謂修德立身乃孝之大者。其説大抵出於《孝經》。而《論》、《孟》中説孝，總不如此汗漫。人子之於父母，使不得轉一計較在。故先儒疑《孝經》非孔子之舊文，以其苟務規恢而無實也。孔子説「父母惟其疾之憂」，曾子説「全而生之，全而歸之」。此是痛癢關心處，不容不於此身而見父母之在是。孟子謂「不失其身而能事其親」，但

云「不失」，則已載夔夔惻惻之意，而不敢張大其詞，以及於德業。若《孝經》所稱立身成名，揚于後世，卻總是寬皮話，搭不上。以此爲教，則將舍其恩義不容解之實，而求之於畔援、歆羨之地，於是一切功名苟簡之士，得託之以爲藏身之區藪矣。

人所疑者，「德爲聖人」，實有聖學、聖功、聖德、聖業在，不與尊富之俟命於天者同。不見《尚書》說「天錫勇知」，《詩》稱「帝謂文王，無然畔援，無然歆羨」，子貢亦曰：「固天縱之將聖？」德至聖人，徒可以人力强爲之乎？若云不全恃天而廢人，則位祿與壽，得其名即爲聖人。亦非無臨御保守、尊生永命之道，豈但聖德之爲有功耶？有子曰：「孝弟也者，其爲仁之本與！」則爲仁之事，皆自孝弟而生。倘云修德以爲孝，則是爲仁爲孝弟之本矣，豈不顛倒本末而逆施先後哉？

況子思引夫子此言，以見中庸之道即匹夫匹婦所知能者。馴至其極，而德無不備，命無不可受。此以爲察乎天地之實，則一本萬殊之旨斯以顯。君子之道，費無不徹，而隱不易知。若云脩德受命而後爲能盡孝，則是造端乎大，而以成夫婦之知能矣。是天地位，萬物育，而後能致中和，不已逆乎？故唯《章句》「道用之廣」四字爲不可易，其餘皆不足觀也。

第十八章

所云「無憂者其唯文王」，亦但以統論周家一代之事，前自太王、王季而開王業，後至武王、周公而成王道，以見積數世聖賢之功德以建治統，而文王適際夫俟命之

時也。初非上下古今帝王，而但謂文王爲無憂，則海陵、雲峰之説皆不足存。

「憂」字有兩義：有事不遂志而可憂者，在文王固有之，《繫傳》言「作易者其有憂患」之謂也；有事在可爲而不必勞其憂思者，則此言「無憂」是也。天命未至，人事未起，不當預計天下之何以治、何以教，而但守先德以俟。故武王之纘緒克商，周公之制禮作樂，憂勤以圖成者，皆文王之所不爲，而非其不足以體道之廣，乃唯文王宜然耳。使武王、周公而亦猶是，則是忘天下，而道之不行不明也，無所託矣。自非文王，則道用本廣，不得以憚於憂而置之也。

若如二胡氏所云，舜、禹無聖父，堯、舜無肖子，則父之不令，既非人子所可用其憂者，故舜亦但以不順父母爲憂，而不以瞽瞍之頑爲憂。孟子謂瞽瞍殺人，舜竊負而逃，終身訢然，深見人子之心，唯知有親，而其賢不肖，直不以改其一日之歡。至子之不肖，則天也。樂天知命夫何憂？杜子美非知道者，且云「有子賢與愚，何必罣懷抱」，況以此而得窺聖人之憂樂哉？若其以「父作子述」爲言者，則以明文王雖無憂，而先世後昆相爲開繼，則周之體道以承天者，未嘗息也。

在夫子立言之旨，則以見時未至而事未起，則文王遵養以爲道；時已至而事已集，則武、周憂勞以見功。若子思引此以釋道用之廣，則見三聖開周，因仍次序，以集武功而成文德，故制作隆而中和之極建，乃以體君子之道而無所曠。率性之道，自唐、虞以前而未有異；修道之教，至成周而始隆。所爲道有顯微，不可揜而抑

不可盡，非一聖人之知能所得竟也。彼屑屑然較父子之賢愚於往古者，其何當焉。

第十九章

《章句》云：「以其所制祭祀之禮，通於上下者言之。」蓋謂推其孝思以立則於天下，禮雖有同異，而以敬其所尊、愛其所親者同也。「春秋修其祖廟」以下三節，皆通上下而言。故《章句》於祖廟備紀諸侯、大夫、適士、官師之制，則亦以明夫非但武、周所自行之禮也。

然就中有兼言者，有分言者，有上下一例者，有差等各殊者，直不可執一立解。雜舉自天子以至於士之禮，或全或偏，正以見其周徧。即其獨爲天子之禮，亦必有其可通於大夫、士之道。如大夫以下助祭者，無爵可序，而自有貴賤之可辨。非若郊、社、禘、嘗，專言王侯而不及大夫也。

宗器，先世所藏之重器，諸侯大夫亦固有之。《章句》云「若周之赤刀、大訓」云云，舉一周以例其餘，故曰「若」。亦可云若魯之寶玉、大弓，衛孔悝氏之鼎也。許東陽徒以《顧命》所陳之寶當之，自屬泥室。而裳衣、時食，凡有廟者之必設必薦，又不待言矣。

其云「宗廟之禮，所以序昭穆」者，謂以禘祫序列祖宗昭穆之禮，行之於凡祭，以序助祭之同姓，乃通合祖之義以合族也。死者既各有廟，唯禘祫則合於太廟，以父南子北序之，此唯王侯之大享爲然。而以此禮通諸合族之義，則自大享以達於時祭，自天子以達於士，自太廟以達於禰廟，苟其有同姓在助祭之列者，皆不復問

其爵之有無、族之親疎，而一以昭穆序之。舉夫朝廷之貴賤有級，宗室之大宗小宗有別，宗室謂宗子之家。至此而尊尊之義皆絀焉，而一以行輩爲等夷，所以加恩於庶賤而聯之也。《特牲饋食禮》有「衆兄弟」、「兄弟子」之文，則雖士祭其禰，同姓咸在，豈必天子之大享而後序昭穆哉？

其爲王侯之制，而下不概於大夫者，唯序爵耳。以士不受命，不得稱爵，大夫之祭，唯士與焉，則固無爵之可序也。若序事辨賢，自通乎上下而言。在《特牲饋食禮》，固有公、有司及私臣爲宗、祝、佐食者，而《少牢饋食》，則司士、司馬、宰夫、雍人咸備焉。其在諸侯之備官，又無論矣。乃若旅酬之典，下逮於士，祭畢之燕，於士無禁，禮有明文，固可考也。

是知《章句》所云「通於上下」者，括脩廟以至燕毛而統言之矣。然則所云「踐其位，行其禮，奏其樂」，既承上文而無特起之詞，則亦通上下之承祭者而言也。踐主祭之位，得致敬以昭對於祖考，曰「踐其位」；位謂阼階。行其所得爲之禮，以秩神而敘人，曰「行其禮」；奏其所得奏之樂，以合漠而娛神，曰「奏其樂」。此三「其」字，乃泛指之詞。泛言「其」，而隆殺差等之不一者見矣。

又云「敬其所尊，愛其所親」，亦謂武、周既以此禮自敬其先王之所尊，愛其先王之所親，而使諸侯以達於士，皆得以敬愛其先人之所尊親者，而事死如生，事亡如存，文無不稱，情無不盡，斯以廣愛敬之德於天下，而先王之志以繼，事以述也。故曰「孝之至也」。《章句》前云「禮通上下」，而此乃云「『其』指先王」，則有

自相矛盾之病。特其所云「『其』指先王」者，則以釋「敬其所尊，愛其所親」之「其」，而不以上累乎「踐其位，行其禮，奏其樂」之「其」。觀朱子引《虞禮》「反哭升堂，主婦入室」之文以明之，則亦顯夫「其」者指主祭者，而非先王之謂。上章言祭用生者之禮，正與此「其」字合。而《章句》中文義未爲界斷，斯後人積疑之所自生。乃「其」專以先王而言，則句自成疵。固當統言先人，而後與通於上下之旨不相背也。黄氏云「上下通踐其位」，大破群疑，而於以爲功於朱子者不小矣。

總以此章之旨，謂武王、周公盡其孝之道，而創制立法，推行上下，無不各俾盡其性之仁孝。於以見道用之廣，而夫婦所知能之理，孝。極其至而察乎上下。故末復以郊禘之義明而治國無餘藴者終之。若但以天子之自承其祭者言之，則極乎煩重，而但以畢其孝思，則本大末小，體廣用微，豈不與中庸之道相爲刺謬？而異端「萬法歸一」之逆説，自此生矣。知此，則廣平之言表，固賢於藍田之言裏。是以朱子《或問》中雖兼採游、吕之説，而《語録》獨稱廣平之周密。若譚氏致敬之論，則其泥而不通也久矣。

序事辨賢，唯龜山之説爲當，藍田殊未分曉。人之當爲宗、當爲祝、當爲有司，固先已各居其職矣。至有事於廟中，則太宰贊鬯，宗伯涖祼，舉王侯以例其餘。祝自爲祝，有司自各司其事，非臨時差遣，隨命一人而授以事也，明甚。

其云「所以辨賢」者，辨者，昭著之義。以平日之量德授位，因能授職，至此

而有事爲榮，則以顯賢者之别於不賢者。而堂室異地，貴賤異器，又以彰大賢者之殊於小賢也。上言「辨貴賤」，亦是此意。不然，爵之貴賤，豈素無班序，而直待廟中始從而分别之哉？辨賢只是辨官，位事惟能，建官惟賢。賢也者，即位之謂也。其别於上所云「序爵」者，則公、侯、伯、子、男、卿大夫之謂爵，六官之屬之謂位。爵如今王、公、侯、伯及光禄大夫至修職佐郎是。位則内閣、六部至倉巡、驛遞等衙門是。辨賢者，即辨此之尊卑。古今原分作兩等，此序爵、序事之所以别，而貴賤與賢，亦可以互文見意也。

《周禮》固有「澤宫選士」之文，然所選者士爾。太宰、宗伯之類，既以尊而不待選，在大夫則家老亦然。祝則世其職而不容旁選。唯如宰夫上士八人，中士十六人，下士三十有二人，具員已繁，不能盡與於祭，則以射擇之耳。而供戒具、薦羞、眡滌濯者，亦必就此五十六人中擇之，終不他取於别官之賢者，而一聽之於射。故曰：「庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之。」亦如諸侯之得與祭，亦以射擇，而宋公之有淫威，魯侯之爲懿親，則不待選於射而必與焉。蓋爵之貴，賢之尊，雖素有等威之别，而合之於廟中，俾其貴其賢得昭著以爲榮焉，此「愛其所親」之道也。

讀四書大全説卷二終

讀四書大全説卷三

中庸第二十章

「脩道以仁」，只陳新安引「志道、據德、依仁」爲據，及倪氏「自身上説歸心上」之説爲了當。「脩身以道」，只説得脩身邊事；「脩道以仁」，則脩身之必先正心、誠意者也。

道者，學術事功之正者也。學術事功之正，大要在五倫上做去。《章句》以「天下之達道」當之，乃爲指出道所奠麗之大者，非竟以「達道」之道釋此「道」字。

若仁者，則心學之凝夫天理者也，其與三達德之仁，自不相蒙。彼以當人性中之德而言，故曰「天下之達德」。此以聖賢心學之存主言，故《章句》云「能仁其身」。此必不獲已，則可云與下「誠」字相近，然就中須有分別。此「仁」字之可與「誠」字通者，擇善固執之誠也。三達德之仁言天德，此仁言聖學。亦彼以性言而此以理言也。

不意朱門之荑稗，乃有如雙峰以鬼對人之説。史伯璿譏之，當矣。然雙峰豈解能奇，只是傍門求活見地。「仁者人也」，豈可云不仁者鬼乎？夫子謂「鬼神之爲德」爲「誠之不可揜」，鬼豈是不仁底？雙峰引《論語》「未能事人，焉能事鬼」作話柄，早已失據。在《論語》本謂幽明無二理。既無二理，則非人仁而鬼不仁，審矣。

彼似在氣上説，生氣仁，死氣不仁，則以氣主理，其悖既甚。而彼意中之所謂死氣者，又非消息自然之氣，乃夭枉厲害之邪氣。使然，則人之有不正而害物者多矣，統云「仁者人也」，不已礙乎？子曰「人之生也直」，於直不直而分死生，且不於之而分人鬼，人鬼自與死生異。而況於仁乎？

聖人斬截説個「仁者人也」，者「人」字内便有徹始徹終、屈伸往來之理。如何把鬼隔開作對壘得？必不獲已，則或可以「物」字對。然孟子以「萬物皆備」爲仁，《中庸》亦云「盡人之性則能盡物之性」，者「人」字也撇「物」字不下。特可就不仁者之心行而斥之，曰不仁者禽也，爲稍近理。要此，「仁」字不與「不仁」相對，直不消爲樹此一層藩籬。

「仁者」屬人道而言，「人也」屬天道而言。蓋曰君子之用以脩道之仁，即天道之所以立人者也。天道立人，即是人道。則知「親親爲大」是推入一層語，非放出一層語。親親是天性之仁見端極大處，故《章句》云「自然便有惻怛慈愛之意」。此處不是初有事於仁者之能親切，故曰「深體味之可見」，是朱子感動學者，令自知人道處。雙峰之孟浪，其不足以語此，又何責焉。

「仁」字説得來深闊，引來歸之於人，又引而歸之於「親親」，乃要歸到人道上。親親、尊賢，自然不可泯滅，與自然不顛倒之節文者，人道也。而尊親在此，等殺在此，脩道脩身者以此，故知人道之敏政也。《中庸》此處費盡心力寫出，關生明切，諸儒全然未省。

「仁者人也」二句，精推夫仁而見端於天理自然之愛。「義者宜也」，因仁義之並行，推義之所自立，則天理當然之則，於應事接物而吾心固有其不昧者，因以推夫人心秉彝之好，自然有其所必尊而無容苟，則尊賢是也。

仁義之相得以立人道，猶陰陽之並行以立天道。故朱子曰「仁便有義，陽便有陰」。非謂陽之中有陰，仁之中有義。如此則亦可云義之中有仁矣。乃天地閒既有陰，則陽自生；人道中既有仁，則義自顯也。而仁義之施，有其必不容不爲之等殺者，則禮所以貫仁義而生起此仁義之大用也。

仁與義如首之應尾，呼之應吸，故下云「思事親不可以不知人」。禮貫於仁義之中而生仁義之大用，故下云「不可以不知天」。若統論之，則知天者，仁、知之品節者也；知人者，知、仁之同流者也。故曰「脩道以仁」，而不勞曰以義、以禮也。

「立人之道曰仁與義」，故曰「人道敏政」者，仁義之謂也。仁義之用，因於禮之體，則禮爲仁義之所會通，而天所以其自然之品節以立人道者也。禮生仁義，而仁義以脩道，取人爲政，咸此具焉，故曰「人道敏政」也。

此言仁義禮者，總以實指人道之目，言天所立人之道而人所率繇之道者若是。皆爲人道之自然，則皆爲天理之實然。與夫知之爲德，人以其形其質受天靈明之用，得以爲用，應乎衆理萬事而不適有體者自別。故仁義禮可云道，而知不可云道。雙峰昡於「知天」、「知人」兩「知」字，而以仁、知分支，則文義既爲牽扭割裂，而

於理亦悖。

凡此三節，用兩「故」字，一順一逆，俱以發明人道之足以敏政者。但務言人道可以敏政之理，而未及夫所以敏之功。是以下文三達德、三「近」之文，必相繼立言而後意盡。或可以此一段作致知，下四節作力行分，則以明人道之如是，仁義禮。而後有以施吾敏之之功，知仁勇皆所以敏之。亦與知先行後之理相符合。然而有不盡然者。則以此論人道之當然，爲知中之知；而下「知斯三者」論人道之能然，能然之道即德也。則固猶爲行中之知，必待推其原於一，顯其功於豫，立其程於擇善固執，而後全乎其爲力行之實矣。用其知仁勇者，必用之於學、問、思、辨、篤行。

或疑如此說，則仁義禮皆天所立人之道，而人得以爲道，是自然之辭也。而又何以云知仁勇爲天性之德，而仁義禮非以心德言耶？然而有不礙者。則以仁也，義也，仁之親親、義之尊賢也，親親之殺、尊賢之等也，皆就君子之脩而言也。仁義之有撰，禮之有體，則就君子之所脩者而言也。故新安以依於仁證此。依者，脩之也，所依之仁所脩者也，顯然天理之實有此仁義禮，而爲人所自立之道。故《章句》云：「仁者，天地生物之心，而人得以生，所謂『元者，善之長也』。」亦可云：義者，天地利物之理，而人得以宜；禮者，天地秩物之文，而人得以立。是皆固然之道，而非若知仁勇，二「仁」字不同。人得受於有生之後，乘乎志氣仁依志，勇依氣，知兼依志氣。以爲德於人，而人用之以行道者比矣。

故愚前云「心學之存主」，亦謂心學之所存所主，非謂君子之以吾心之仁存之主

之也。若夫知仁勇，則人之所用以行道者，而非道之條理，人道有仁，而抑有義禮，是謂條理。與其本原。仁故親親，義故尊賢，禮故等殺生焉。是其爲道之體與性之用，其相去不紊亦明矣。

人道有兩義，必備舉而後其可敏政之理著焉。道也，脩身以道。仁也，義也，禮也，此立人之道，人之所當脩者。猶地道之於樹，必爲莖、爲葉、爲華、爲實者也。仁也，知也，勇也，此成乎其人之道，而人得斯道以爲德者。猶地道之於樹，有所以生莖、生葉、生華、生實者也。

道者，天與人所同也，天所與立而人必繇之者也。德者，己所有也，天授之人而人用以行也。然人所得者，亦成其爲條理，知以知，仁以守，勇以作。而各有其徑術，知入道，仁凝道，勇向道。故達德而亦人道也。以德行道，而所以行之者必一焉，則敏之之事也。故此一章，唯誠爲樞紐。

「誠」爲仁義禮之樞，「誠之」爲知仁勇之樞，而後分言「誠者天之道」，「誠之者人之道」。須知天道者，在人之天道，要皆敏政之人道爾。

事親亦須知以知之，仁以守之，勇以作之。知人亦然，知天亦然。如郭公善善而不能用，仁勇不給，則亦無以知人。又事親亦須好學以明其理，力行以盡其道，知恥以遠於非。足知雙峰「三達德便是事親之仁，知人之知」，牽合失理。又況如陳氏所云「有師友之賢，則親親之道益明」，其爲膚陋更不待言者乎？況所云「與不肖處，則必辱身以

及親」，乃閭巷小人朋凶忤逆之所爲，曾何足爲知天知人之君子道？而於人君有志行文、武之政者，其相去豈止萬里也？

釋書之大忌，在那移聖賢言語，教庸俗人易討巴鼻。直將天德王道之微言，作村塾小兒所習《明心寶鑑》理會，其辱没五經、四子書，不亦酷哉。

「所以行之者三」，行者，推盪流動之謂，言以身行於五達道之中，而此三者所資以行者也。若「脩身以道，脩道以仁」，則曰脩。脩者，品節之謂，以道爲準，而使身得所裁成；以仁爲依，而使道得所存主也。

亦有不以道脩身者，如文、景之恭儉，而不足與於先王之典禮。亦有不以仁脩道者，如蘇威之五教，非果有惻怛愛民之心，而徒以强民也。若行於五者之閒，而不以知仁勇行之，則世之庸流皆然。正牆面而立，一物不能見，一步不能行矣。二者之辨井然，取之本文而已足。

以生、安爲知，學、利爲仁，困、勉爲勇，直不消如此説。此兩條文字，上承「所以行之者一」而言，則俱帶一「誠」字在内。後面明放着「從容中道」者，生、安也，「擇善固執」者，學、利也，「愚之明」、「柔之强」者，困、勉也。生知者，「誠明」也；安行者，「至誠」也；學知者，「明誠」也；利行者，「誠之爲貴」也；困知、勉行者，「致曲」也。以其皆能極人道之「誠之」，以爲德爲學，故知之、成功，莫不一也。各致其誠而知用其知，知用其仁，知用其勇。行其知以知之，行其仁以守之，行其勇以作之。上言

勇乎？

「所以行之」，「之」字指知仁勇。是三達德者，皆有知行之二用，且不得以知屬知、行屬仁，而況於以生、安分知，學、利分仁，困、勉分勇乎？

所以謂知去聲。有行者，如博學屬知，而學之弗博弗措，則行矣。至於仁之有知，如字。尤爲顯别。顏子之服膺弗失者，其擇乎中庸者也。若勇之亦有知者，則固曰「知恥近乎勇」矣。今必從而區分之，則誠明無合一之理。於行無知，則釋氏之驀直做去，不許商量。於知無仁，則釋氏之心花頓開，不落蹊徑。至於以仁爲學、利而非生、安，既無以明辨夫仁者安仁、知者利仁之與此迥異。以勇爲困、勉，則《書》所謂「天錫勇知」，孟子所謂「若決江河，沛然莫之能禦」者，又豈非舜、湯之勇乎？

朱子與諸家之説，彼此各成一家言，而要無當於大義，則唯此二段之言，以誠行達德，而非以知仁勇行達道也。

《章句》「未及乎達德」句有病，不如小注所載朱子「恐學者無所從入」一段文字爲安。達德者，人之所得於天也，以本體言，以功用言，而不以成德言。非行道而有得於心。如何可云及與未及？

知仁勇之德，或至或曲，固盡人而皆有之。特驟語人以皆有此德，則初學者且不知吾心之中何者爲知，何者爲仁，何者爲勇，自有其德而自忘之久矣。唯是好學、力行、知恥之三心者，人則或至或曲，而莫不見端以給用，莫不有之，而亦各自知此爲好學之心，此爲吾力行之心，此爲吾知恥之心也。則即此三者以求之，天德不遠，而所以脩身者不患無其具矣。

此猶孟子言「人皆有不忍人之心」，故遇孺子入井而怵惕、惻隱，心之驗於情也。唯有得於知，故遇學知好；唯有得於仁，故於行能力；唯有得於勇，故可恥必知，性之驗於心也。唯達德之充滿具足於中，故雖在蔽蝕，而斯三者之見端也不泯。盡其心則知其性，雖在聖人，未嘗不於斯致功，而脩身治物之道畢致焉。豈得謂其「未及乎達德」，而僅爲「勇之次」哉？

舜之好問好察，亦其知之發端於好學。回之拳拳服膺，亦其仁之發端於力行。君子之至死不變，亦其勇之發端於知恥。性爲天德，不識不知，而合於帝則。心爲思官，有發有徵，而見於人事。天德遠而人用邇，涉於用非盡本體。而資乎氣，不但爲性。故謂之「三近」。從所近以通其真，故曰「從入」，曰「繇是以求之」，曰「入德」。朱子此說，其善達聖言而有功於初學者極大，《章句》顧不取之，何也？

既云「脩身以道」，抑云「思脩身不可以不事親」，此又云「知斯三者則知所以脩身」，說若厖雜，此《中庸》之所以不易讀也。唯熟繹本文，以求其條理，則自得之。云「以道」，云「不可不事親」者，言脩身之事也。云「知斯三者」，言脩之之功也。事則互相待而統於成，故可云「思脩身不可以不事親」，抑可云「順親有道，反身不誠，不順乎親」。功則有所循以爲資，故知「三近」，而後脩身之所以者不迷也。舍其從入之資，則亦茫然無所用以爲脩矣。

人道之固然其誠者，身之理著於道。人道之能誠之者，德之幾見於心也。固然與能然者，而一合乎誠，則亦同乎所性而

不悖，故統之曰「人道敏政」。「脩身以道」者，太極之有其陰陽也。「知斯三者，知所以脩身」，陰陽之有其變合也。陰陽，質也；變合，幾也：皆人之所以爲人道也。君子脩之吉，脩此者也。嗚呼！微矣。君子之道斯以爲託體於隱，而豈雲峰逆推順推，膚蔓之説所得而知。

「脩身則道立」，雲峰以爲「道即天下之達道」。字義相肖，輒以類從，此説書之最陋者也。朱子引《書》「皇建其有極」以釋此，極爲典核。《洪範》説「皇極」，則是「無有作好，無有作惡，無偏無黨，無反無側」，其與「達道」豈有交涉？下云「齊明盛服，非禮不動」，止在君身之正直上做工夫，而以天下之無奇邪者爲效驗。然則《章句》所云「道成於己而可爲民表」，正謂君之身脩，而可爲斯民不脩之身示之則也。

脩身自有脩身之事，盡倫自有盡倫之事。「親親」以下，乃五達道事。理雖相因，而事自殊致。無有私好，而天下無偏黨反側之好。無有私惡，而天下無偏黨反側之惡。則所謂「上見意而表異，上見欲而姑息」，與夫「宮中好高髻，城中高一尺」之弊，可無慮矣。是道德一而風俗同也。

若五達道之事，則「親親」爲盡父子兄弟之倫，「敬大臣」、「體群臣」、「子庶民」爲盡君臣之倫，「尊賢」、「懷諸侯」爲盡朋友之倫。事各有施，效各有當。君於盡倫之外，自有建極之德。民於明倫之外，亦自有會極之猷。且如陳之奢而無節、魏之儉而已褊者，夫亦何損於父子、昆弟、夫婦、朋友之恩義？而其君爲失道之君，國爲

無道之國，則唯君之好惡不裁於禮而無可遵之道也。雲峰既不知此，乃云「以下八者，皆道立之效」。其因蔽而陷，因陷而離，蓋不待辨而自明矣。

所謂「賓旅」者，賓以諸侯大夫之來覲問者言之，旅則他國之使，脩好於鄰而假道者。又如失位之寓公，與出亡之羈臣，皆旅也。唯其然，故須「嘉善而矜不能」。

當時禮際極重一言一動之失得，而所以待之者即異矣。然善自宜嘉，而不能者亦當以其漂泊而矜之。以重耳之賢，而曹人裸而觀之，不能嘉善也。周人掠欒盈之財，而不念其先人之功，非以矜不能也。若孟子所言「行旅」，則兼游説之士將適他國者説。傳《易》者以孔子爲旅人，亦此類也。

「豫」之爲義，自與「一」不同。一者，誠也。誠者，約天下之理而無不盡，貫萬事之中而無不通也。豫則凡事有凡事之豫，而不啻一矣。素定一而以臨事，將無爲異端之執一耶？一者，徹乎始終而莫不一。豫者，脩乎始而後遂利用之也。一與豫既不可比而同之，則横渠之説爲不可易矣。

横渠之所云「精義入神」者，則明善是已。夫朱子其能不以明善爲豫乎？《章句》云「以在下位者推言素定之意」，則是該治民以上，至於明善，而統以引伸素定之功也。是朱子固不容不以明善爲豫，而《或問》又駁之，以爲張子之私言，則愚所不解。

夫明善，則擇之乎未執之先也，所謂

素定者也。誠則成物之始，而必以成物之終也。不息則久，悠久而乃以成物，純亦不已，而非但取其素定者而即可以立事。是誠不以豫爲功，猶夫明善之不得以一爲功，而陷於異端之執一也。故以前定言誠，則事既有所不能，而理尤見其不合。浸云「先立其誠」，則「先」者，立於未有事物之前也，是物外有誠，事外有誠。斯亦游於虛以待物之用，而豈一實無閒之理哉？

言誠者曰：「外有事親之禮，而內有愛敬之實。」則愛敬與事親之禮而同將，豈其於未嘗事親之先，而豫立其愛敬乎？且亦將以何一日者爲未嘗事親之日耶？抑知慎終追遠，誠也。雖當承歡之日，而終所以慎，遠所以追，不可不學問思辨以求其理，是則可豫也。若慎之誠乎慎，追之誠乎追，斯豈可前定而以待用者哉？

又曰：「表裏皆仁義，而無一毫之不仁不義」，則亦初終皆仁義，而無一刻之不仁不義矣。無一刻之可不仁不義，則隨時求盡而無前後之分也。明一善而可以給終身之用，立一誠而不足以及他物之感。如不順乎親，固不信乎友。然使順乎親矣，而爲賣友之事，則友其信之耶？故君子之誠之，必致曲而無所不盡焉。

唯學問思辨之功，則未有此事而理自可以預擇。擇之既素，則繇此而執之，可使所明者之必踐，而善以至。故曰「凡事豫則立」。事之立者誠也，豫者明也。明則誠，誠則立也。

一乎誠，則盡人道以合天德，而察至乎其極。豫乎明，則儲天德以敏人道，而已大明於其始。雖誠之爲理不待物有，誠

之之功不於静廢，而徹有者不殊其徹乎未有，存養於其静者尤省察於其動。安得如明善之功，事未至而可早盡其理，事至則取諸素定者以順應之而不勞哉？若云存誠主敬，養之於静以待動。夫所謂養之於静者，初非爲待動計也。此處一差，則亦老子所謂「執大象，天下往」、「沖而用之或不盈」之邪説，而賊道甚矣。

夫朱子之以誠爲豫者，則以《中庸》以誠爲樞紐，故不得不以誠爲先務。而樞紐之與先務，正自不妨異也。以天道言，則唯有一誠，而明非其本原。以人道言，則必明善而後誠身，而明以爲基，誠之者擇善而固執之。是明善乃立誠之豫圖，審矣。

後此言天道，則誠以統明，而曰「至誠之道，可以前知」，曰「知天地之化育」，有如誠前而明後。然在天道之固然，則亦何前何後，何豫何不豫，何立何廢之有？言「豫」言「立」者，爲人道之當然而設也。故二十五章云「是故君子誠之爲貴」，「誠之者，擇善而固執之也」。二十七章云「道問學」，道者，所取塗以尊德性之謂。曰「既明且哲，以保其身」。二十九章云「知天」、「知人」。蓋無有不以明爲先者也。

道一乎誠，故曰「所以行之者一」。學始乎明，故曰「凡事豫則立」。若以誠爲豫，而誠身者必因乎明善焉，則豈豫之前而更有豫哉？「誠則明」者一也，不言豫也。「明則誠」者豫也，而乃以一也。此自然之分，不容紊者也。

《中庸》詳言誠而略言明，則以其爲明道之書，而略於言學。然當其言學，則必前明而後誠。即至末章，以動察静存爲聖

功之歸宿，而其語「入德」也，則在知幾。入德者，豫之事也。

張子顯以明善爲豫，正開示學者入德之要，而求之全篇，求之本文，無往不合。朱子雖不取其説，而亦無以折正其非，理之至者不可得而易也。

「外有事親之禮，而内盡愛敬之實」二句，不可欹重。内無愛敬之實，而外脩其禮，固是裏不誠。不可誤作表不誠説。内有愛敬之實，而外略其禮，則是表不誠。事親之禮，皆愛敬之實所形，而愛敬之實，必於事親之禮而著。愛敬之實，不可見、不可聞者也。事親之禮，體物而不可遺也。

《中庸》説「君子之道費而隱」，費必依隱，而隱者必費。若專求誠於内心，則打作兩片，外内不合矣。「率性之謂道，脩道之謂教」。教者皆性，而性必有教，體用不可得而分也。

誠之爲道，不盡於愛敬之實。朱子特舉順親之誠一端以例其餘耳。到得誠之至處，則無事不然，無物不通。故《或問》以順親、信友、獲上、治民無施不效而言。

上云「所以行之者一」，孟子謂「至誠未有不動」，一實則皆實，行則胥行之旨。且就君、民、親、友而言之，猶是誠身一半事，但説得盡物之性、所以成物、經綸大經一邊。若誠身之全功，固有盡性成己、立本知化之成能，而存心致知之學，以尊德性、道問學者，自有其事。若本文特頂事親一項説，則以其成物之誠，本末親疎之施，聊分次第爾。況此原但就在下位者而推之，而非以統括事理之全也。

不知此，則將以《孝經》立身揚名之說，爲誠身事親之脈絡。纔以揚名爲孝，則早有不誠矣。故曰《孝經》非孔氏之舊文。

《中庸》一部書，大綱在用上說。即有言體者，亦用之體也。乃至言天，亦言天之用。即言天體，亦天用之體。大率聖賢言天，必不捨用，與後儒所謂「太虛」者不同。若未有用之體，則不可言「誠者天之道」矣。舍此化育流行之外，別問窨窨空空之太虛，雖未嘗有妄，而亦無所謂誠。佛、老二家，都向那畔去說，所以儘着鑽研，只是捏謊。

《或問》「一元之氣」、「天下之物」二段，紮住氣化上立義，正是人鬼關頭分界語。所以《中庸》劈頭言天，便言命。命者，令也。令猶政也。末尾言天，必言載。載者，事也。此在天之天道，亦未嘗遺乎人物而別有其體。《易》言「天行健」，喫緊拈出「行」來說。又曰「大哉乾元，萬物資始，乃統天」，只此萬物之資始者，便足以統盡乎天，此外亦無有天也。況乎在人之天道，其顯諸仁者尤切，藏諸用者尤密乎？

天道之以用言，只在「天」字上見，不在「道」字上始顯。道者，天之大用所流行，其必繇之路也。周子言誠，以爲靜無而動有，朱子謂爲言人道。其實天道之誠，亦必動而始有。無動則亦無誠，而抑未可以道言矣。

北溪分「天道之本然」與「在人之天道」，極爲精細。其以孩提之知愛、稍長之

知敬爲在人之天道，尤切。知此，則知「誠者天之道」，盡人而皆有之。故曰「造端乎夫婦」，以夫婦之亦具天道也。只此不思不勉，是夫婦與聖人合撰處，豈非天哉？

北溪雖是恁樣分別疏明，然學者仍不可將在人之天道與天道之本然，判爲二物。如兩間固有之火，與傳之於薪之火，原無異火。特麗之於器者，氣聚而加著耳。乃此所云「誠者天之道」，未嘗不原本於天道之本然，而以其聚而加著者言之，則在人之天道也。

天道之本然是命，在人之天道是性。性者，命也，命不僅性也。若夫所謂「誠之者人之道」，則以才而言。才者，性之才也，性不僅才也。惟有才，故可學。「擇善而固執之」，學也。其以擇善而善可得而擇，固執而善可得而執者，才也。此人道敏政之極致。有是性固有是才，有是才則可以有是學，人之非無路以合乎天也。有是才必有是學，而後能盡其才，人之所當率循是路以合乎天也。

人之可以盡其才而至於誠者，則北溪所謂忠信。其開示蘊奧，可謂深切著明矣。擇善固執者，誠之之事。忠信者，所以盡其擇執之功。弗能弗措，而己百己千，則盡己以實之功也。雖愚，而於忠信則無有愚。雖柔，而於忠信則無有柔者。故曰：「十室之邑，必有如夫子者焉。」人道本於天故。而君子之學，必此爲主。三達德以此行故。

若知、仁、勇，則雖爲性之德，亦誠之發見，而須俟之愚明柔强之餘，始得以給吾之用。故行知、仁、勇者以一，而不藉知、仁、勇以存誠。雙峰、雲峰之說，徒爲

葛藤而喪其本矣。

繇明而誠者，誠之者也。明則誠者，人之道也。惟盡己以實，而明乃無不用，則誠乃可得而執。是以統天下之道於一，而要人事於豫也。豫斯誠也。

仁、義、禮是善，善者一誠之顯道也，天之道也。唯人爲有仁、義、禮之必脩，在人之天道也，則亦人道也。知、仁、勇，所以至於善而誠其身也。「誠乎身」之誠，是天人合一之功效。所以能行此知之所知，仁之所守，勇之所作於五倫九經者，忠信也，人之道也。人於知、仁、勇，有愚明、柔强之分，而忠信無弗具焉，人道之率於天者也。

人道惟忠信爲咸具，而於用尤無不通。土寄王四行，而爲其王。《雒書》中宮之五，一六、二七、三八、四九所同資，無非此理。敏政者全在此。其見德也爲知、仁、勇。其所至之善爲仁、義、禮。其用之也於學、問、思、辨、行，而以博、以審、以慎、以明、以篤，則知、仁、勇可行焉，仁、義、禮可脩焉，故曰「人道敏政」。朱子所云「表裏皆仁義，而無一毫不仁不義」，及云「外有事親之文，内盡愛敬之實」，皆忠信之謂，特引而未發。北溪顯天德、聖功、王道之要於二字之中，嗚呼，至矣哉！

聖人可以言誠者，而不可以言天道。非謂聖人之不能如天道，亦以天道之不盡於聖人也。

「不思而得，不勉而中」，人皆有其一端，即《或問》所謂惻隱羞惡之發者，皆不假於思勉。特在中人以下，則爲忮害貪昧之所雜，而違天者多矣。乃其藉擇執之

功，己千己百而後得者，必於私欲之發，力相遏閼，使之出而無所施於外，入而無所藏於中，如此迫切用功，方與道中。若聖人，則人之所不學慮而知能者，既咸備而無雜，於以擇執，亦無勞其理欲交戰之功，則從容而中道矣。

其然，則此一誠無妄之理，在聖人形器之中，與其在天而爲化育者無殊。表裏融徹，形色皆性，斯亦與天道同名爲誠者，而要在聖人則終爲人道之極致。故《章句》云「則亦天之道」，語意自有分寸，不得竟以天道言聖人，審矣。

「不思而得，不勉而中」，在人之天道所發見，而非爲聖人之所獨得。「擇善而固執」，君子之所學聖，而非聖人之所不用。所以然者，則以聖人之德合乎天道，而君子之學依乎聖功也。

故自此以後十三章，皆言聖合天，賢合聖，天人一理，聖賢一致之旨。使不思不勉者爲聖人之所獨得，則不可名爲天道。天無私，凡物皆天道所成。使君子之擇善固執爲聖人之所不用，則君子終不能循此以至於聖人之域矣。而下云「明則誠」，云「曲能有誠」以至於化，云「性之德也」，「時措之宜也」，又豈因他塗而底聖境哉？

且所謂聖人者，堯、舜、文王、孔子而已矣。堯、舜之「惟精」，擇善也，「惟一」，固執也，「問察」，擇善也，「用中」，固執也。文王之「緝熙」，擇善也，「不回」，固執也。孔子之「學而不厭」，擇善也，「默而識之」，固執也。特於所謂己百己千者，則從容可中，無事此耳。而弗能弗措，己百己千，爲學、利、困、勉者之同功，非學知、利行之必

不須爾。此自體驗而知之，非可徒於文字求支派也。

截分三品，推高聖人，既非《中庸》之本旨。且求諸本文，順勢趨下，又初未嘗爲之界斷。《章句》於是不能無訓詁氣矣。

脩道，聖人之事，而非君子之事，《章句》已言之明矣。既須脩道，則有擇有執。君子者，擇聖人之所擇，執聖人之所執而已。即如博學審問，豈聖人之不事？但聖人則問禮於老聃，問官於郯子，賢不賢而焉不學？君子則須就聖人而學問之，不然，則不能隱其惡，揚其善，執兩端而用其中，而反爲之惑矣。耳順不順之分也。

聖人不廢擇執，唯聖人而後能盡人道。若天道之誠，則聖人固有所不能，而夫婦之愚不肖可以與知與能者也。聖人體天道之誠，合天而要不可謂之天道；君子凝聖人之道，盡人而要不可曰聖人。然盡人則德幾聖矣，合天則道皆天矣。此又後十三章所以明一致之旨也。

讀者須於此兩「誠者」、兩「誠之者」，合處得分，分處得合，認他語意聯貫之妙。儱侗割裂，皆爲失之。

《章句》分知、仁、勇處，殊少分曉。前言知、仁、勇，只平數三德，何嘗尊知、仁而卑勇？且云「三者天下之達德，所以行之者一」，則自天道而言，唯命人以誠，故人性得以有其知、仁、勇，自人事而言，則以忠信爲主，而後可以行其知、仁、勇之德於五達道之閒。朱子所謂「無施而不利」者，知、仁、勇之資誠以爲功也。「及其知之」，「及其成功」，則自從容中道，以至於未免

愚柔者，知皆如舜，仁皆如顔，勇皆如不流不倚之君子。既不繇知、仁、勇以得誠，況可析學利爲知仁，困勉爲勇哉？且朱子前業以生安爲知，學利爲仁，而此復統知仁於學利，足見語之蔓者，必有所窒也。

唯《章句》「而爲」二字，較爲得之。以誠之者之功，乃以爲功於知仁也。然如此説，亦僅無弊，而於大義固然無關。至於雙峰、雲峰之爲説，割裂牽纏，於學問之道，釋經之義，兩無交涉。則吾不知諸儒之能有幾歲月，而以消之於此。豈「博弈猶賢」之謂乎？若雙峰以從容爲勇，則益可資一笑。其曰「談笑而舉百鈞」，則有力之人，而非有勇之人也。要離之順風而頽，羊祜之射不穿札，豈不勇哉？若烏獲者，則又止可云力，而不可云勇。勇、力之判久矣。有力者可以配仁守，而不可以配勇。力任重，而勇禦侮。故朱子以遏欲屬勇，存理屬仁。存仁之功，則有從容、竭蹷之别。禦侮之勇，則不問其從容與否。項羽之喑噁叱咤，豈得謂其勇之未至哉？故朱子曰：「不賴勇而裕如。」如賴勇矣，則千古無從容之勇士。子之語大勇曰：「雖千萬人，吾往矣。」是何等震動嚴毅，先人奪人，豈談笑舉鼎之謂哉？

學、問、思、辨、行，《章句》言目而不言序。目者若網之有目，千目齊用，又如人之有目，兩目同明。故存程子廢一不可之説以證之。《或問》言序，則爲初學者一向全未理會，故不得不緩議行，而以學爲始。其於誠之者擇執之全功，固無當也。

《朱子語録》有云「無先後而有緩急」，差足通《或問》之窮。乃以學爲急，行爲

緩，亦但爲全未理會者言爾。實則學之弗能，則急須辨；問之弗知，則急須思；思之弗得，則又須學；辨之弗明，仍須問；行之弗篤，則當更以學問思辨養其力；而方學問思辨之時，遇著當行，便一力急於行去，不可曰吾學問思辨之不至，而俟之異日。若論五者第一不容緩，則莫如行，故曰「行有餘力，則以學文」。弟子尚然，而况君子之以其誠行於五達道之閒，人君一日萬幾而求敏其政者哉？

第二十一章

曰「性」、曰「道」、曰「教」，有質而成章者也。曰「天命」、曰「率性」、曰「脩道」，則事致於虚而未有其名實者也。溯其有質成章者於致虚之際，以知其所自來，故曰「之謂」。

曰「自誠明」，有其實理矣。曰「自明誠」，有其實事矣。性，爲功於天者也。教，爲功於人者也。因其實而知其所以爲功，故曰「謂之」。

天命大而性小，性屬一人而言。率性虚而道實，脩道方爲而教已然。命外無性，性外無道，道外無教，故曰「之謂」，彼固然而我授之名也。

誠明皆性，亦皆教也。得之自然者性，復其自然者亦性，而教亦無非自然之理。明之所生者性，明之所麗者亦性，如仁義禮等。而教亦本乎天明之所生。特其相因之際，有繼有存，「成性存存，道義之門。」有通有復，則且於彼固然無分之地而可爲之分，故曰「謂之」，我爲之名而辨以著也。黄洵饒緩急之訓，未當二者之義。

《章句》云「所性而有」、「繇教而入」，則就性之所凝與教之所成者言，是移下一層説。因取聖賢而分實之以其人，語自可通。小注所載《朱子語録》及《或問》所取藍田之説，則畢竟於「性」、「教」兩字不安。

孟子言「君子所性」一「所」字，與「所欲」、「所樂」一例，言君子所見以爲己性者也。觀孟子言耳目口鼻之欲，「君子不謂之性」，則知「所性」者，君子所謂之性，非言君子性中之境界，而謂見性後之所依據也。若其云「堯、舜性之」，則要就堯、舜之功用而言。如「動容周旋中禮」四事，皆推本其性之撰，而原其所以得自然咸宜者，性之德也，而非以性爲自然之詞也。

至於教非學，學非教，義之必不可通也，則尤明甚。「繇教而入」者，賢人之學，而必不可謂教者賢人之事。故藍田於此，亦有所不能誣，而必云「聖人之所教」。夫學以學夫所教，而學必非教；教以教人之學，而教必非學。學者，有事之詞也；教者，成法之謂也。此而可屈使從我之所説，則亦何不可抑古人以徇其私見哉？

要此一節文字，自分兩段。上二句以理言，下二句以事言。於理而見其分，則性原天而教自人。於事而著其合，則合天者亦同乎人，而盡人者亦同乎天。既顯分兩段，則陳氏「下二句結上意」之説，真成鹵莽。

若夫理之分者未嘗不合，則首章已顯明其旨。性、教原自一貫，纔言性則固有其教，凡言教則無不率於性。事之合者固有其分，則「自誠明謂之性」，而因性自然者，爲功於天；「自明誠謂之教」，則待教而

成者，爲功於人。前二句固已足達其理，不待後之複爲申說也。

愚欲於兩段相承之際爲之語曰：聖人之盡性，誠也；賢人之奉教，明也。「誠則明矣」，教斯立矣。「明則誠矣」，性斯盡矣。如此，則轉合明而可以破此章之疑。

然本文云「誠則明矣」，而不云性則無不明矣；「明則誠矣」，而不云教則可以至於誠矣。是亦足見上二句之未及乎聖人賢人，必待下二句「誠則明矣」一「誠」字，方以言聖人之德足乎誠；「明則誠矣」一「明」字，方以言賢人之學因乎明。是《章句》「德無不實」八句，僅可用以釋下二句「誠」、「明」二字，而上二句則未之釋，此《章句》之疎也。

聖人之德自誠而明，而所以爾者，則天命之性，「自誠明」也。賢人之學自明而誠，而其能然者，惟聖人之教，「自明誠」也。

上天之載，無聲無臭，而翕闢變化，有其實然，則爲等爲殺，粲然昭著於萬物之中，一鳶飛魚躍之可以仰觀俯察而無不顯。自誠而明者，惟其有之，是以著之也。於天爲命，而於人爲性也。然其所以不言命者，則命唯一誠，而性乃有此虛靈不昧之明也。

聖人之德，以其喻乎己者，紀綱條理，昭晰不忒，得以列爲禮、樂、刑、政，確然行於天下後世，使匹夫匹婦可以與知與能而盡其性。自明而誠者，推其所已明，以爲明爲不誠者，明夫天理之固誠，而有章有質，反之天理而皆非妄也。於聖人爲道，而於天下爲教也。然其所以不言道者，則聖人之於道，唯率其本明，而既立爲教，乃

使理麗於實也。

天不容已於誠，而無心於明。誠者，天之道也；明者，人之天也。聖人有功於明，而不能必天下之誠明者，聖人立教之本也。誠者教中所有之德也。賢人志於誠，而豫其事於明，則「不明乎善，不誠乎身」，學、問、思、辨所以因聖而爲功者也。此在天、在人，聖脩教、賢繇教之差等，固然其有別。上二句之旨。而在天爲誠者，在人則必有其明，明授於性，而非性之有誠而無明。

故聖人有其誠而必有明，聖之所以盡性而合天者，固其自然之發見。聖之所明者，賢者得之而可以誠，明開於聖教，而非教之但可以明而無當於誠。故賢人明聖人之所明，而亦誠聖人之所誠。賢之所以學聖人而幾於天者，明尤其用功之資始。

然則性必有明而後教立，學必繇明而後因教以入道，故曰「不明乎善，不誠乎身」。明雖在天所未有而聖必有，「自明誠」「明」字屬聖人説。在賢必用，「明則誠矣」「明」字屬賢人説。《中庸》所以要功於誠，而必以明爲之階牖也。

一章之旨，大概如此。乃以求以下十二章，無不合符。末章指示入德之功，必以知幾爲首。首章平列性、道、教，而必以教爲歸，亦無不合符者。然則於此章竟删抹節次，混合爲一，如陳氏所云「下結上」者，要其立義漫無歸宿，而大義不顯。子思亦何事爲此區别之言，絶天下以作聖之功哉？

第二十二章

二十二章以下，《章句》繫之語云「言天道也」，「言人道也」。須知朱子是隱括來説個題目，便人記憶。其實則所云「言天道」者，言聖人之具體乎天道也；「言人道」者，言君子之克盡乎人道也。聖人自聖人，天自天，故曰「可以贊」，「可以參」，曰「如神」，曰「配天」，俱有比擬，有差等。「可以」者，未可而可之詞也。曰「如」、曰「配」者，雖異而相如、相配也。

孟子言「聖人之於天道」，固有分别，一如言「仁之於父子」。仁者心德，父子者天倫。仁非即父子，則天道亦非即聖人審矣。

又獨以人道歸君子，亦不可。人道須是聖人方盡得，故言人道章亦曰「唯天下至誠爲能化」，曰「大哉聖人之道」。言天道章亦云「能盡其性」。在天爲命，在人爲性。盡性固盡人道也。《論語》言「性與天道」，性、天之分審矣。直至贊化育，參天地，而後聖人之體天道者見焉。要其體天道者，亦以其盡人道者體之爾。

此等處，《中庸》原要説合，見得「知之」、「成功」之一。故於聖人分上説「天地之化育」，「天地之道」，「維天之命」，「天地之所以爲大」；於君子分上説「聖人之道，峻極于天」，説「誠者自成，所以成物」，説「建諸天地而不悖」，乃至動察静存之功，馴至於「上天之載，無聲無臭」，無非此理。聖則合天矣，賢則合聖矣。合聖，而於天又豈遠哉？諸儒徒區區於生安、學利、困勉之分，而不知盡性即以至命之合，大失

本旨。

《或問》於第二十章説誠之處，推天人之本合，而其後，人遂有不誠以異乎天者，其害在人欲。至此章言至誠盡性，而以「無人欲之私」爲之脈絡。此朱子喫緊示人語，轉折分明，首尾具足，更不囫圇蓋覆。其不取程子「窮理便是至命」之説，亦争此耳。

蓋誠者性之撰也，性者誠之所麗也。性無不誠，仁義禮知，皆載忠信。非但言誠而即性。性有仁義禮知。誠以行乎性之德，非性之無他可名而但以誠也。性實有其典禮，誠虚應以爲會通。性備乎善，誠依乎性。誠者天之用也，性之通也。性者天用之體也，誠之所幹也。故曰「惟天下至誠，爲能盡其性」。可以分誠與性爲二，而相因言之。天用之體，不閒於聖人之與夫婦。無誠以爲之幹，則忮害雜仁，貪昧雜義，而甚者奪之。因我所固有之大用，誠。以行乎天所命我之本體，性。充實無雜，則人欲不得以乘之，忮害等無所假託則不雜。而誠無不幹乎性，性無不通乎誠矣。

抑朱子以盡心爲盡其妙用，盡性爲盡其全體，以體言性，與愚説同。而盡其虚靈知覺之妙用者，豈即誠乎？於此則更有辨。

孟子以知言，此以行言。則「知性」與「盡性」對，而於「知」與「盡」分知行。「盡心」與「至誠」對，而於「心」與「誠」分知行。問者有所未察，故以「盡心」「盡性」爲疑，朱子則已別白之矣。「盡心」者，盡其虚靈知覺之妙用，所謂「明善」也。「至誠」者，極至其篤實充滿之大用，所謂「誠身」也。

「存心養性」者，誠之之事也。「盡性」者，事天之效也。

君子學繇教入，自明而誠，則以「盡心」爲始事。聖人德與天合，自誠而明，則略「盡心」而但從「誠身」始。聖人無欲，不待「盡心」以揀乎理欲之界。賢人遏欲以存理者也，而遏欲必始於晰欲，故務「盡心」；存理必資乎察理，故務「知性」。孟子爲思誠言其義，與下言人道諸章義通，不可引作此章之證。

《章句》云「此自誠而明之事」，則盡人物之性，贊化育，參天地，皆以極明之用也。「知無不明」，固明也。「處無不當」，則是誠以成物，而亦爲明之效者，明之所至，誠用皆達也。

盡人物之性，明只是教，而不可謂性，則「自明誠謂之教」，乃以言「自誠明」者明後之功用。既誠以生明而明復立誠，其非竟言賢人之學可知已。若賢人則須於人物之性，求知之明，求處之當，於己之性，察而繇之，其不能即謂之教，審矣。

以此知「自明誠」「明」字，亦以成德言，而無工夫。「自誠明」者，亦有其「自明誠」也。直至「明則誠矣」「明」字，方爲賢人之學而有力。不然，則此「自誠明」之事，何以不自明止？必處之當故。而朱子所云「教化開通處得其理」，又豈非教之謂乎？

大抵此等處須要活看。如下章言「誠則形，形則著，著則明」，固非「自誠明」之事，而抑何以先誠而後明耶？自明誠者，亦自誠而復明。

說此「至誠」必是有德有位，陳氏之膚見也。本文云「盡人之性」、「盡物之性」，「盡」字自在性上說，不在人物上說。一人亦人也，千萬人亦人也。用物之宏亦物也，用物之寡亦物也。豈孔子之未得位而遂不能盡人物之性耶？

此與作禮樂不同。彼以行於天下言，則須位。此就其所知、所處之人物言，則不須位。陳氏死認朱子「黎民於變時雍，鳥獸魚鼈咸若」之語，便煞著堯、舜說。不知朱子本文一「如」字，是活語，極其至處，則時雍咸若而皆非分外。然抑豈必時雍咸若而後能盡人物之性，以幾於贊化參天也哉？

第二十三章

「曲」云者，如山一曲、水一曲之曲，非一方一隅之謂也。從縱上說，不從方上說。斯道之流行者不息，而曲者據得現前一段田地，亦其全體流行之一截也。總緣此指誠而言，固不可以仁義之一端代之。「致曲」而「曲能有誠」，此等天資，與乍見孺子入井而惻隱之今人，自不一格。彼特一念之善，發於不知不覺之際，怳惚靈動，而非有无妄之可據。其於未見孺子之前，孺子見已之餘，猶夫人之不仁也。若此之「曲」，則大概皆循義理而行，特不能於痛癢關心之處，親切警惺，如固有之。唯此一「曲」，則實有之而无妄，苟能所擇皆善，則所信益弘，而無有不誠，遂俾形、著、明、動、變、化之效，無不捷得，足以知非乍見孺子入井之心所可幾也。程、朱之言，特借以顯「曲」爲全體盡露之一節，而以擴充盡「致」字之義，非謂四端之即爲「曲」也。

小注「既是四端，安得謂之曲」一問，問者先不曉了。朱子亦但就其問處答，故不可據爲典要。若朱子「須於事上論，不當於人上論」之說，斯爲近之。曲者，獨於一事上灌注，得者誠親切。其實此誠，元是萬行共載的。則養繇基之於射，亦是誠之全體見於一曲，其事小，則其所誠者亦小耳。程子引喻，亦未爲過。但所云「用志不分」，則屬乎好學力行，而非誠耳。

誠者，周流乎萬事萬物，而一有則全真無二者也。一念之誠，一事之誠，即全體之誠。直至盡性合天，更無增加。與見孺子入井之心，有端而無仁之大用者不同。非猶夫四端爲一星之火，涓涓之水也。

抑四端如人之有四體，手自手而足自足。誠如人之有心，無定在而無在非其定在也。故一事一念，原該全體，致之即充，而不待於取譬以旁通。則《或問》「悉有衆善」之說，亦從此而生，特未爲之靠定「誠」字，不免有所窒礙，如四端之說者。蓋惻隱與羞惡殊心，餘二亦爾。故可目言之爲四，並列之爲端。誠則同歸而行乎殊塗，一致而被乎千慮，雖其一曲，亦無有可分派而並立也。唯察乎「曲」之爲「曲」，則衆説紛紜，不辨而自定矣。

黄氏「物格知至之後，致曲與固執並行」之説，甚爲有功於聖學，似與龜山學、問、思、辨、篤行之説，相爲異同。乃所謂篤行者，元有二義。一事之已行者，專力以造其極，此以執爲篤也。衆事之待行者，推廣而皆盡其理，此以致爲篤也。故曰「行之弗篤弗措」，與上言「弗知」、「弗能」、「弗得」不同。行但期於篤，而不可云

行之弗成弗措，初非以一行之成爲止境也。「致曲」二字，收拾盡「誠之者」一大段工夫。學、問、思、辨者，「致」前之功也。非博、審、慎、明，則曲無以致。一曲能誠，則既不患其執之不固，而唯是致之宜弘也。至於能致，則其執一曲而能固者不待言，而其用力於學、問、思、辨之深，亦可見矣。則黄氏之說，以著夫擇善以後之功而析爲二；二者皆篤行事。龜山之旨，則以包乎固執之前而統其成也。又在讀者之善通爾。

在己爲「形」，被物爲「著」，己之感物曰「動」，物之應感曰「變」。六「則」字皆爲急辭，而「形則著，動則變」二層，尤是一串事。如瞽瞍允若，「化」也，非但「變」也。瞽瞍底豫，則「變」也。舜之感瞍而生其豫者，「動」也，瞍因自豫悅而忘其頑者，「變」也。起念爲「動」，其幾在動之者，而彼未能自主。成念爲「變」，變其未動以前之心，而得善於己矣。

「形」兼言、行、動而言。「著」則人聞其言而知其爲善言，見其行與動而知其爲善行善動。「明」則言爲法，行爲則，動爲道，與天下共明斯道矣。此「明」字與「明則誠矣」「明」字大異，而與「自誠明」「明」字亦無甚分。

所謂「光輝」者，教之行於天下後世者也。天下後世之道大明於己之謂光，君子之道及於天下後世之謂輝。光如日月輪郭裏的赤光白光，輝則其芒耀之自天而下屬於地中閒的暉焰。「明」字與「光輝」字自别。茹者之謂明，吐者之謂光。此言及物之光輝而云明者，言物之所資以爲明，

己之所施物以明者也。如日之光輝，令目與鏡得之以爲明，故「明則動」分己與物處，雖是一大界限，而亦以「則」字急承之。

《章句》所謂「誠能動物」者，在孟子但就治民、獲上、順親、信友而言。實則孟子所言，行也，而未及於教也。此言「明則動」者，包括甚大，兼行之所感與教之所啓而統言之。曰「著」、曰「明」，則有制禮作樂、詳刑勑政之事矣。若無位之君子，則有道足興，聞風而起，皆其動物之效。愚所舉瞽瞍底豫，亦聊指一端，以發字義爾。

第二十四章

《或問》所云「術數推驗之煩」，正以破至誠之不以祥妖蓍龜爲知。其云「意想測度之私」，正以破至誠之不緣四體之動而知。子貢知二君之死亡，而夫子以爲不幸，以其爲測度也。

小注所載《朱子語録》，是門人記成文字時下語不精通。其云「但人不能見」者，就理之形見而言，已撇開妖祥、蓍龜、四體等項上而説。彼亦皆是此理，而此理則非常人之所見，其所見必繇象數也。至其云「蓍龜所告之吉凶，非至誠人不能見」，此又就俗情中借一引證。所謂「至誠人」者，亦就其術中之篤信者言之耳，故加「人」字以別之。人者微詞也。雲峰不知此意，乃認定在象數上知吉凶，則甚矣其愚也。

禎祥、妖孽之必有，蓍龜、四體之先見，此是鬼神之誠。鬼神體物而不可遺，無心於知，而昭察兆見者不誣，故人得憑之以前知，斯鬼神之明也。唯「誠則明」，

鬼神之誠不可揜者也，是以不待至誠，而人得因以前知。

天地間只是理與氣，氣載理而理以秩敘乎氣。理無形，氣則有象，象則有數。此理或紊，則象不正而數不均，大而顯著，細而微動。非至誠之實有其理，則據其顯者以爲徵，迎其微者以爲兆，象數之學所自興也。

至誠者理誠乎己，則「惠迪吉」，迪乎我而即吉也；「從逆凶」，逆乎我而即凶也。如會做文字人看人試闈文字，當於其心則知其售，不當於其心則知其不售，卻與精於卜筮者一例取準。所以《書》云「唯先蔽志，昆命於元龜」，則固已先天而天不違矣。

鬼神之爲妖爲祥，在蓍龜而見，在四體而動者，非有意想也，至誠之道也。在天之至誠。人之用此以知鬼神之所知者，則推測之小道也。「至誠如神」，與鬼神同以至誠之道而前知之。而善爲術數、精於測度者，則藉鬼神之誠明以知之，是神自效也，非彼之能如神也。如董五經知程子之至，卻云「聲息甚大」，其所藉者聲息也，非聲息則彼且惘然矣。

俗有本命元辰來告之說，亦是藉當體之鬼神。而程子所云「知不如不知之愈」，直以吾身之誠有不足，故藉乎神以爲明，而非其明也。藉乎神，則己與神爲二。令其知者一，因而知者又一，此二之說也。與神爲二，則神固誠而已不誠。己既不誠，乃以篤信夫神之區區者爲誠，其亦微矣。

乃其大端之別，則至誠所知者，國家之興亡也，善不善之禍福也。若今日晴，

明日雨，程先生之來不來，此亦何煩屑屑然而知之哉？聖人所以須前知者，亦只爲調燮補救，思患預防，與夫規恢法制，俟後聖而不惑耳。一切尖尖酸酸底人事家計，則直無心情到上面去。

又如「亡秦者胡」，「點撿作天子」，既無可如何區處，亦不勞知得。如夫子説子路不得其死，亦須是警戒他，教涵養其行行之氣，不成只似張憬藏一流，判斷生死以衒其術。但國家之興亡，夫人之禍福，徒以一端之理斷之，則失者亦衆。如孔子言衛靈公之不喪，即非季康子之所知。康子之言，非無理也。

乃必如孔子，於善惡得失，如冷暖之喻於體，亦如王者之自操賞罰，酌量皆平，則輕重長短緩急宜稱，在理上分得分數清切。而氣之受成於理，爲順爲逆，爲舒爲促，爲有可變救，爲無可變救，直似明醫人又曾自療過己身此病來，及看人此病，斷不浪憂浪喜，而所以施之藥石者，一無妄投，苟嘗試焉，而未有不能生之者也。

其在他人，則或以數測而反知之，以理度而反失之。唯其理之未實而不達乎神之所以誠也。以數測者，非其人之能知也，因其一念之篤信而神憑之也。鬼神之體乎誠而不可揜，其道可以前知也。以理知者，無待於鬼神，而與鬼神同其吉凶也。至誠之能體夫誠，而「誠則明」，其道可以前知也。其道同，故「至誠如神」。神可以知者，無不知矣。雲峰無此境界，故信不能及，而謂必繇妖祥卜筮，亦其宜矣。

《章句》云「無一毫私僞盡己則無私，以實則無僞。留於心目之閒」一句，是透徹重圍語。

私者私意也，僞者襲義也。

以己之私意論順逆，順於己之私者則以爲順，逆於己之私者則以爲逆。如子路言「何必讀書然後爲學」，則亦不知爲宰之足以賊子羔也。

以口耳所得，襲義而取之，則所謂順者必有其不順，所謂逆者未必其果逆。如徒聞「喪欲速貧，死欲速朽」，非實得於己而見其必然，則速貧而無以仰事俯育，速朽而作不孝之俑矣。

義理本自廣大，容不得私。本自精微，非僞所及。而禍福興亡，一受成於廣大精微之天道，則必其廣大無私、精微不僞者，然後可與鬼神合其吉凶而不爽。若此者，豈但如小注所云「能見蓍龜吉凶之至誠人」乎？故《章句》、《或問》而外，朱門諸子所記師言，過口成酸，讀者當知節取。

第二十五章

此章本文，良自清順，而諸儒之言，故爲紛糾，徒俾歧路亡羊。總以此等區處，一字不審，則入迷津。如第一句，《章句》下個「物」字，第二句下個「人」字，止爲道理須是如此説，不容於誠則遺夫物而以道委之物。實則兩「自」字，卻是一般，皆指當人身上説。故《或問》復取程子「至誠事親則成人子，至誠事君則成人臣」之説，以爲之歸。

繇《章句》言，則該乎物而論其本然。繇程子之言，則歸乎當人之身而論其能然。兩説豈不自相矛盾？須知《章句》於此下一「物」字，是儘着道體説，教圓滿，而

所取程子之説，則以距游、楊「無待」之言誤以「自」爲「自然」之「自」，而大謬於歸其事於人之旨也。故《章句》又云「誠以心言」。曰「心」，則非在天之成萬物者可知矣。

乃此所云心，又與《或問》解第二節以實理、實心分者不同。《或問》所云實心者，人之以實心行道者也。《章句》所云心者，謂天予人以誠，而人得之以爲心也。

此「心」字與「性」字大略相近。然不可言性，而但可言心，則以性爲天所命之體，心爲天所授之用。仁義禮知，性也，有成體而莫之流行者也。誠，心也，無定體而行其性者也。心統性，故誠貫四德，而四德分一，不足以盡誠。性與生俱，而心繇性發，故誠必託乎仁義禮知以著其用，而仁義禮知静處以待誠而行。是以胡、史諸儒竟以誠爲性者，不如《章句》之言心也。

乃所謂心，則亦自人固有之心備萬物於我者而言之。其與《或問》所云「實心」，固大别也。知此，則程子之以能然言者，一《章句》之説爲本然者也。

抑所謂以心言、以理言者，爲「誠者」「而道」四字釋耳，非以釋夫「自成」「自道」也。若本文之旨，則「誠」與「道」皆以其固然之體言之，又皆兼人物而言之。「自成」「自道」，則皆當然而務致其功之詞，而略物以歸之當人之身。若曰：天所命物以誠而我得之以爲心者，乃我之所以成其德也；天所命我以性而人率之爲道者，乃我之所必自行焉而後得爲道也。以誠自成，而後天道之誠不虚；自道夫道，而後率性之道不離。誠麗乎物以見功，物得夫誠以

爲幹。萬物皆備之誠心，乃萬物大成之終始。誠不至而物不備於我，物不備則無物矣。

故君子知人心固有其誠，而非自成之，則於物無以爲之終始而無物，則吾誠之之功，所以凝其誠而行乎道，其所爲「自成」「自道」者，一皆天道之誠，率性之道之所見功。是其以體天而復性者，誠可貴也。而又非恃天之畀我以誠，顯我以道，遂可因任而自得之爲貴。則所貴者，必在己之「自成」而「自道」也，惟君子之能誠之也。誠之，則有其誠矣。有其誠，則非但「成己」，而亦以成物矣。從此以下，理事雙顯。

以此，誠也者，原足以成己，而無不足於成物，則誠之而底於成，其必成物審矣。成己者，仁之體也；成物者，知之用也。天命之性，固有之德也，而能成己焉，則是仁之體立也；能成物焉，則是知之用行也。仁、知咸得，則是復其性之德也。統乎一誠，而己、物胥成焉，則同此一道，而外內固合焉，道本無不宜也。性乎誠而仁、知盡焉，準諸道而合外內焉，斯以時措之而宜也。君子誠之之功，其能有誠也如此。

是其自成者即誠也，人而天者也；自道者即道也，身而性焉。惟天道不息之妙，必因人道而成能，故人事自盡之極，合諸天道而不貳。此繇教入道者所以明則誠焉，而成功一也。此章大旨，不過如此。以是考諸儒之失得，庶不差矣。

此章之大迷，在數字互混上。朱子爲分析之以啓其迷，乃後來諸儒又執所析以成迷，此訓詁之學所以愈繁而愈離也。「自成」「自」字，與「己」字不同。「己」

對物之詞，專乎吾身之事而言也。「自」則攝物歸己之謂也。朱子恐人以「自成」爲專成夫己，將有如雙峰之誤者，故於《章句》兼物爲言。乃迷者執此，而以爲物之成也，固有天成之，而不因乎人者矣，遂舉「自成」而一屬之天理之自然，則又暗中游、楊「無待」之妄而不覺。

乃本文之旨，則謂天道之誠，此無待。我可以自成其心而始可有夫物也。此有待。故「誠」之爲言，兼乎物之理，而「自成」則專乎己之功。誠者，己之所成，物之所成，而成之者，己固自我成之，物亦自我成之也。

又言「誠」而更言「道」，前云「誠者天之道」，此雙峰之所繇迷也。不知道者率乎性，誠者成乎心，心性固非有二，而性爲體，心爲用，心涵性，性麗心，故朱子以心言誠，以理言道，《章句》已云「性即理也」。則道爲性所賅存之體，誠爲心所流行之用。賅用存故可云費，流行故可云無息。諸儒不察，乃以性言誠，則雙峰既不知朱子異中之異，而諸儒抑不知朱子同中之異也。

又章中四「物」字，前二「物」字兼己與物而言，兼物與事而言，則或下逮於草木禽獸者有之。然君子之誠之也，自以處人接事爲本務。如小注所云「視不明、聽不聰，則不聞是物、不見是物，而同於無物」。不聞不見者，同於己之無耳無目也。不聞是物、不見是物者，同於己之未視是物、未聽是物也。然要必爲己所當有事者，而其終始之條理乃不可略。若飛鳥之啼我側，流螢之過我前，即不明不聰，而亦何有於大害哉？「誠者物之終始」，不擇於我之能有是物與否而皆固然，則可下洎於鳥獸

草木而爲言。若夫「不誠無物」，固已捨草木鳥獸而專言人事矣。

顧此「無物」字，則猶兼己而言，而不如下「成物」「物」字之與「己」爲對設之詞。蓋「無物」之物，大要作「事」字解，《或問》言之極詳。特不可以「事」字易之，則如楊氏無君之非不忠，墨氏無父之非不孝也。言筌之易墮，有倚則偏，故北溪引季氏跛倚以祭，雖爲切當，而末云「與不祭何異」，語終有疵，不如云「與無鬼神何異」，或云「與無祭主何異」之爲當也。

又「物之終始」一「終」字，與下「無物」一「無」字相去天淵。無者，無始也，並無終也。始者，固有始也，而終者亦有終也。程子以徹頭徹尾言終始，則如有頭有尾，共成一魚，有始有終，共成一物。其可以頭爲有，尾爲無乎？

小注中「向於有」、「向於無」之云，乃偏自天之所以賦物者而言，而不該乎人之所受於天之誠。須知「誠者天之道」，大段以在人之天爲言，而在天之天，則人所無事，而特不可謂其非以誠爲道耳。

乃「向於無」一「無」字，止當「死」字看，與本文「無」字不同。即在天而言，如生一趙姓者爲始，趙姓者之死爲終，其生之也向於有，其死之也向於無。若夫誠所不至而無此物，則如天下原無此趙姓之人，既已不生，何得有死？況於在人之天而兼乎理與事矣，則始者事之初也，終者事之成也，尤非始有而終無也。若以生死而言，則必全而生之，全而歸之，而後爲誠之終。若泛然之人，氣盡神離而死也，則其不誠固已久矣，而又何得謂之終哉？

故曰：「君子曰終，小人曰死。」是知終

者成之詞，與《大學》「事有終始」之「終」相近，而不可以澌滅殆盡爲言。且死者亦既有死矣，異於無之謂矣。無者非所得有也，非其終之謂也。楊氏無君而可謂君之終，墨氏無父而可謂父之死乎？

以此知程子徹首徹尾之義爲不可易。朱子推廣之曰「自始至終，皆實理之所爲」，言尤明切。乃又曰「至焉之終始，即其物之終始」，則又以間斷處爲終，則亦《或問》之疵，不可不揀其毫釐之謬者也。

又《章句》釋「性之德也」，云「是皆吾性之固有」，以理言而不以功效言。乃上云「仁者體之存」，則必有存其體者矣；「知者用之發」，則必有發其用者矣。則小注所云「盡己而無一毫之私僞」，「因物成就，各得其當」，「克己復禮」，「知周萬物」，而《或問》抑云「子思之言主於行」，固皆就君子之功效而立説。「性之德也」二句，順頂上文，更無轉折，不得以仁知非成己成物者已成之德，則亦不得以「性之德」、「合外内之道」爲自然之理矣。

故愚於此，以理事雙説，該盡此七句之義，而「性」字之釋，則既可與性道之性一例，亦可以「堯、舜性之也」之性爲擬。猶夫「唯天下至誠爲能化」，即爲「不思不勉」之至誠，亦即「致曲有誠」之至誠也。

《中庸》每傜渾淪説，極令學者誤墮一邊。唯朱子爲能雙取之，方足顯君子合聖，聖合天，事必稱理，道凝於德之妙。下此如譚、顧諸儒，則株守破裂，文且不達，而於理何當哉？至於史伯璿、許東陽之以自成爲自然而成，饒雙峰之以合外内而仁知者爲誠，雲峰之以性之德爲未發之中，則如卜人之射覆，恍惚億測，歸於妄

而已。

第二十六章

天之所以爲天者不可見，繇其博厚、高明、悠久而生物不測也，則可以知其誠之不貳。至誠之所存者，非夫人之易知，唯聖知之。繇其博厚、高明、悠久之見於所徵者，則可以知其誠之不息。此自用而察識其體。《中庸》確然有以知之，而曰「故至誠無息」，「故」字須涵泳始見。《章句》以其非大義所關而略之。饒、胡智不足以知此，乃云「承上章而言」。上章末已云「故時措之宜也」，連用兩「故」字，豈成文理？朱子業已分章矣，猶如此葛藤，何也？

所謂「徵」者，即二十二章盡人物之性之事，亦即二十七章發育峻極、禮儀威儀之事，亦即三十一章見而敬、言而信、行而說之事。悠遠、博厚、高明，即以狀彼之德被於人物者，無大小久暫而無不然也。則至誠之一言一動一行，皆其悠遠之徵。文王之時，周道未成，而德之純也，已與天同其不已。北溪「唯堯、舜爲能然」之說，是以年壽論悠久也，其亦末矣。

一二者數也，壹貳者非數也。壹，專壹也。貳，閒貳也。游氏得一之說，不特意犯異端，而字義亦失。老氏云：「天得一以清，地得一以寧。」其所謂一者，生二生三之一，即道失而後有德，德失而後有仁義之旨。「玄之又玄」、「沖而不盈」者曰一。有德，則與道爲二矣。有仁義，則終二而不一矣。得一者，無二之謂。必無仁

無義，而後其一不失也。《維摩經》所言「不二法門」者，亦即此旨。是豈非邪説之宗耶？

若《中庸》之言「不貳」也，則「元亨利貞」，「時乘六龍」而「大明終始」，固無所不誠，而豈但二哉？二亦不貳，三亦不貳，即千萬無算而亦不貳也。彼言一粒粟中藏世界，而此言「同歸而殊塗，一致而百慮」，豈相涉哉？

且誠之不至而有貳焉者，以不誠閒乎誠也。若夫天，則其化無窮，而無有不誠之時，無有不誠之處，化育生殺，日新無已，而莫有止息焉。爲元、爲亨、爲利、爲貞，德無不有，行無不健，而元亦不貳，亨、利、貞亦無弗不貳。豈孤建一元，而遂無亨、利、貞以與爲對待之謂乎？故至誠之合天也，仁亦不貳，義亦不貳，三百三千，森然無閒，而洗心於密。又豈如老氏所云「得一以爲天下貞」哉？得一則必不可爲天下貞。如得南則不正乎東，得仁則不正乎義。故曰：「所惡於執一者，爲其賊道，舉一而廢百也。」

若其云「可一言而盡」者，則與第二十章所云「所以行之者一也」一例，不斥言誠，而姑爲引而不發之詞。非謂一言可盡，而二言即不可盡也。猶夫子之言「一以貫之」，而不容斥指其所貫之一。曾子以「忠恕」答門人，則猶《章句》之實一以誠也。聖人於此等處，非不欲顯，而脩辭立誠，不能予人以易知而煞爲之説，以致銖絫之戾於理。繇忠恕者，曾子之所得於一，而聖人非執忠恕以爲一。天地之道，可以在人之誠配，而天地則無不誠，而不可以誠言也。云「誠者天之道」，以在人之天言耳。

乃天地之所以「生物不測」者，惟其一

言可盡之道;「爲物不貳」者,即在至誠之所謂誠。至誠之所以必徵爲博厚、高明、悠久者,惟其得乎天地一言可盡之道,以誠至而無息。一言而盡,配以聖人之至誠。爲物不貳,配以聖人之無息。非謂一言之居要而無待於二,審矣。

無息也,不貳也,不已也,其義一也。《章句》云「誠故不息」,明以「不息」代「不貳」。蔡節齋爲引伸之,尤極分曉。陳氏不察,乃混不貳與誠爲一,而以一與不貳作對,則甚矣其惑也。

天地之不貳,惟其終古而無一息之閒。若其无妄之流行,並育並行,川流而萬殊者,何嘗有一之可得? 諸儒不察,乃以主一不雜之説,强入而爲之證,豈天地之化,以行日則不復行月,方生柳則不復生桃也哉?

至誠者,以其表裏皆實言也。無息者,以其初終不閒言也。表裏皆實者,抑以初終無閒,故曰「至誠無息」,而不曰至誠則不息。「可一言而盡」者,天載之藏无妄也。「其爲物不貳」者,天行之健不息也。藏諸用而无妄者,顯諸仁而抑不息,故曰:道可一言而盡而爲物不息。道以幹物,物以行道,道者化之實,物者化之用。不曰道不雜二而生物不測也。道者本也,物者體也,化也。道統天,體位天,而化行天也。嗚呼! 言聖、言天,其亦難爲辭矣,而更益之妄乎?

第二十七章

如修祖廟、陳宗器、設裳衣、薦時食,以至旅酬、燕毛等,則「禮儀」、「威儀」之著

爲道者也。如郊社之禮、禘嘗之義，明之而治國如示諸掌者，則聖人之道所以「發育萬物，峻極于天」者，亦可見矣。《關雎》、《麟趾》之精意，發育、峻極者也，故下以「高明」、「廣大」言之。得此以爲之統宗，而《周官》之法度以行，則「禮儀」、「威儀」之備其「精微」而合乎中庸也。自聖人以其無私無欲者盡其性而盡人物之性，則「發育萬物」之道建矣。盡人物之性，而贊化育、參天地，則「峻極于天」之道建矣。《中庸》一力見得聖人有功於天地萬物，故發端即說位育。如何可云「不成要使他發育」？故知小注朱子之所云，必其門人之誤記之也。

況其所云「充塞」者，亦必有以充之塞之，而豈道之固然者本充塞乎？道之固然者天也，其可云天充塞天地耶？即使云天地之化育充塞天地，此亦不待言而自然，言之爲贅矣。

章首說個「大哉聖人之道」，則是聖人所脩之道，如何胡亂說理說氣？《易》云「聖人以茂對時育萬物」，《詩》云「文王在上，於昭于天」，須是實有此氣象，實有此功能。而其所以然者，則亦其無私無欲，盡高明廣大之性，以盡人物之性者也。乃聖人脩之爲道，亦必使天下之可共繇，則所謂精一執中，所謂不動而敬、不言而信者，皆道之可以詔夫後之君子者也。

《中庸》說人道章，更不從天論起，義例甚明。於此更著「聖人」二字，尤爲顯切。德性者，天道也。亦在人之天道。德性之尊者，聖人之道也。「尊德性」者，君子之功也。雙峰用小注之意，而益引人入棘，删之爲宜。

《章句》以存心、致知分兩截，此是千了萬當語。雙峰以力行生入，史伯璿業知其非，而其自爲説，又於致知中割一半作力行，此正所謂騎兩頭馬者。總緣他於本文未得清切，故爾膠轕。

知行之分，有從大段分界限者，則如講求義理爲知，應事接物爲行是也。乃講求之中，力其講求之事，則亦有行矣；應接之際，不廢審慮之功，則亦有知矣。是則知行終始不相離，存心亦有知行，致知亦有知行，而更不可分一事以爲知而非行，行而非知。故饒、史之説，亦得以立也。

乃此《章句》所云致知者，則與力行大段分界限者也。本文云「盡精微」，盡者析之極也，非行之極也。於察之則見其精微，於行之則亦顯著矣。「道中庸」者，以之爲道路而不迷於所往也。如人取道以有所適，其取道也在欲行之日，而不在方行之日也。「知新」之爲知，固已。「崇」之爲言，尚也，以「禮」爲尚，知所擇也。使以爲力行之事，則豈禮本卑而君子增高之乎？是本文之旨，固未及乎力行，審矣。

乃其所以不及力行者，則以此章言聖人之道之大，而君子學之之事，則本以言學而未及功用。「其次致曲」一章，自君子德之成而言之，故不述至誠之道以發端，而但從成德發論，乃因以推其行之誠、著、明，而效之動、變、化。此章以君子脩德而言，故須上引聖道之大，以著其功之所自準，而其後但以凝道爲要歸，而更不言行道。凝也者，道之有於心也。行也者，道之措於事也。有於心而後措於事，故行在凝之後。待第二十九章言本身、徵民，而

後言行。則方其脩德，固以凝爲期，而未嘗期於行也。

且君子之所凝者，「至道」也，聖人之大道也，發育峻極、禮儀威儀之道也。於以脩夫「至德」，而凝其育物極天之道，則静而存之於不言、不動、不賞、不怒之中，於私於欲，能不行焉，而非所措諸躬行者也，固不可謂之行也。於以脩夫禮儀威儀之道，而凝之以待行焉，則行之有時矣，生今不能反古也，行之有位矣，賤不能自專也。唯其道之凝而品節之具在己也，居上而際乎有道，則以其所凝者行之；居下而際乎無道，則不能行而固凝焉。説夏而學殷、周，夫子固已凝之，而不信弗從，固未之行也。

要此以聖道之大者爲言，而優優之大用，又必德位相資而後可行者。故於「精微」盡之，「中庸」道之，「新」知之，「禮」崇之，使斯道體驗於己，而皆有其條理，則居上可以行，而爲下則雖不行而固已凝矣。此子與顔淵論治，所以可損益四代之禮樂，而非以爲倍，亦凝也而非行也。至於孔子作《春秋》而行天子之事，則固在從心不踰矩之餘，變化達天，而非君子脩德凝道之所至。是以《中庸》言聖，必推其合天，言君子則但推其合聖，亦自然不可齊之分數也。

蓋此章所謂道，與第十三章、十五章言「君子之道」者不同。此聖人盡性參天、創制顯庸之大用，必時位相配，而後足以行。非猶夫子臣弟友，隨地自盡之道，無日無地而可不行，則必以力行爲亟也。知此則饒、史之論，不足以存。而「道中庸」者，但顔子之拳拳服膺而即然，非必如大

舜之用中於民；「崇禮」者，孔子之學三代而即然，非必周公之成德也。

「温故」者，乃尋繹其舊之所得，而以爲非「道問學」之事，乃「尊德性」之功，此極不易理會。乃言舊所得，則行焉而有得於心者矣。而其所以有得者，豈非性之見功乎？《章句》以「時習」證此。「學而時習之，不亦説乎？」似此境界，豈不是尊德性事？

以性之德言之，人之有知有能也，皆人心固有之知能，得學而適遇之者也。若性無此知能，則應如夢，不相接續。故曰「唯狂克念作聖」。念不忘也，求之心而得其已知已能者也。抑曰「心之官則思，思則得之」，「此天之所與我者」。心官能思，所以思而即得，得之則爲「故」矣。此固天之所與我者，而豈非性之成能乎？

以德之成性者言之，則凡觸於事，興於物，開通於前言往行者，皆天理流行之實，以日生其性者也。「繼之者善」，而成之爲性者，與形始之性也。成以爲性，而存存以爲道義之門者，形而有之性也。今人皆不能知此性。性以爲德，而德即其性，「故」之爲德性也明矣。奉而勿失，使此心之明者常明焉，斯其爲存心而非致知也，亦明矣。

第二十八章

「考文」只是辨其點畫形似，若漢獄史以「止句」爲「苛」，馬援所論將軍印篆錯謬，宋人陝、失冉切，从夾。陝侯夾切，从夾。二州印文相亂之類，須與考定。然此又以建國

之初，定一代之文者爲言。如《博古圖》所繪商器欵識文字，儘與周異，質文之别，居然可見，皆周公於商之舊文，所損益者多矣。《或問》引秦以小篆、隸書爲法證此，極當。《洪武正韻》有御定「群」、「彔」等字，亦其遺意。若文已頒而或亂之，則雖非天子，亦得而糾正之也。

《朱子語録》謂「如『大』徒蓋切。字喚作『大』一駕切。字」及東陽所云「名其字之聲」者皆誤。五方聲音之不正，如閩、粵人呼「花」爲敷巴切，「紅」爲房容切，北人呼「師」爲商知切，「賊」爲旬爲切，雖聖人而在天子之位，亦無如之何也。

《朱子語録》分有位無德而不敢作禮樂爲不自用，有德無位而不敢作禮樂爲不自專，孔子不從夏、商爲不反古，文義極順。《章句》云「孔子不得位，則從周而已」，語有疵。在孔子之必從周者，以時也。孔子即大用於當時，亦不得擅改周制。必若周公居鼎革之際，方得成其制作之功。然無位而擅爲斟酌損益，亦是自專。若能説夏禮，便純用夏禮，既學殷禮，便純用殷禮，方是反古。「非天子」一節，以見賤之不可自專；「今天下」一節，以見生今之不可反古。下章言「上焉者」、「下焉者」，正從此分去。

第二十九章

《章句》云：「鬼神者，造化之跡也。」造化者，天地之用，故黄洵饒「與天地同用」之言，甚爲分曉。乃細玩《章句》，於「造化」下加一「跡」字，則又自造化之已然者

而言之，而非但用與體之別。云「考」、云「質」、云「俟」，無殊其云「本」、云「徵」、云「建」，則考之、質之、俟之者，皆君子也。質如「質成」之質，是君子嘗以此道質正於鬼神矣。

天地之所以爲道者，直無形跡。故君子之道，託體高明，便不悖於天之撰；流行不息，便不悖於天之序；立體博厚，便不悖於地之撰；安土各正，便不悖於地之理。然而天地之所見於人者，又止屈伸往來、陰陽動静之化，則已非天地之本體。故可云「小德川流」，而不分此德曰仁、曰義、曰禮、曰知；可云「大德敦化」，而不可曰誠；則亦無所取正而質，而特可曰「建」。

若鬼神，則可以誠言之矣，以其屈伸往來，盡其實而必信也，斯亦可以仁義禮智言之矣。其生者仁，其止者義，其充滿者禮，其昭明者知也。故曰：「明則有禮樂，幽則有鬼神。」禮樂固以法陰陽之化，而亦可通鬼神於求之聲、求之氣之閒矣。

質以其所贊乎造化者，爲禮、爲度、爲文，非抑鬼神之所伸而揚鬼神之所屈。質以其對越乎靈爽者，則以禮、以度、以文，而有事乎鬼神，伸者可迎其來，屈者可紹其往。君子之以其三重之道質之於鬼神，以證其得失，蓋無異於三王之有其成憲而可考。其質之而無疑也，乃以毅然行其三重，而即或損造化之有餘，益造化之不足，亦無憂其心跡之差，蓋不異於庶民之有好惡而可徵。

《中庸》此語，原非虚設，果有其可質之理，果有其質之之事。非但如小注所云「龜從、筮從」，取諸不可必之影響。而北溪之言曰「鬼神，天理之至」，語尤顢頇。

天理之至者，天地是也，建之而不悖者也，豈鬼神哉？

第三十章

《章句》「此言聖人之德」一句，專就「譬如天地」四句説。雙峰乃云「此章言孔子之德」，大爲不審。

《或問》言「上律」、「下襲」之迹，夏時、周《易》云云，皆言道也，非言德也。又推之於古聖王迎日推策云云，亦言道也，非言德也。下云「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」，亦言天地之道也，非言天地之德也。天覆地載，日月之明，四時之行，只是天道。其所以能括此道而統之，分爲道而各紀之，則《章句》所謂「所以不害不悖」、「所以並育並行」者，乃德也。於堯、舜曰道，於文、武曰法，言道言法，則皆非德也。述其道，明其法，則亦仲尼之道也。

故「祖述」、「憲章」、「上律」、「下襲」者，道也。其爲斟酌帝王律天襲地之統紀，以咸宜而不息者，德也。其統之也，則如無不覆載之咸備無缺，四時之具以成歲，日月之昱乎晝夜，仲尼敦化之德也。其紀之也，則如天所覆、地所載之品彙各成，四時之各正其序，日月之各行其陸，仲尼川流之德也。

凡此一章，皆以見天道、聖道，其大也一本於德，與二十七章意略相同。彼言君子之所以凝聖道者在脩德，以聖人之道原繇聖德而凝，此言聖人之能合天道也唯其德，以天之所以爲大者，原依天德而成。

《中庸》三支，皆始乎道而極乎德。「中庸其至矣乎」以下八章，言道也。至

「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔」，則以見行道明道者唯聖德也。「道不遠人」以下，皆言道也。至「哀公問政」一章，始推知、仁、勇爲行道之德，而一本於誠，於以見自子臣弟友，五達道。以至天人制作，九經。其脩之者唯德也。「唯天下至誠爲能盡其性」以下，皆言道也。天地、聖人、君子之道。至二十七章而後言君子之凝此著、明、變、化，成己成物之至道，本於尊性道學之德。至此而後言聖人之備此盡人物、參天地，博厚高明悠久之道，本於川流、敦化之德。德至而道乃以至，德大而道乃以大也。故末章一歸重於德，而始推德之自入，以明致中和而以位以育之本，終贊德之所極，以著静存動察、盡性至命之功。

全篇大義，以德爲基，以誠爲紐，其旨備矣。明乎此，則許、史諸儒强以知、仁、勇立柱，及强以費隱、小大爲第三支作骨脈者，徒增葛藤，曾何當耶？

第一支知、仁、勇之義，至第二支而始顯。第二十章。第二支誠之爲義，至第三支而始詳。乃其言德也：以知、仁、勇爲性之德，所以脩率性之道，而爲教之本；以誠爲心之德，則以盡天命之性，而以爲道之依。紀乎教，是以有其萬殊，而知、仁、勇則所以應事酬物，而川流不遺。統夫道，是以有其一本，而誠者則不貳以生不測，而敦化不息。此又小德、大德，合知、仁、勇於一誠，而以一誠行乎三達德者也。

以天地言之，則其「大明終始」者知也，「品物流形」者仁也，「時乘六龍」者勇也。其《无妄》以爲大宗者，則所謂「一言可盡」而在人爲誠者也。自其化而言，則見功於人物者，誠爲天之道。自其敦化而

言之，則立載於無聲無臭者，誠固爲天地之德。然在道而可名言之曰「誠」，在德則不可斥言誠而但曰「大」，則誠爲心德，而天固無心也。乃天地之德，雖不可名之曰「誠」，而仲尼配天之德，則可曰「所以行之者一」，而亦可曰「誠」，故下又以「唯天下至誠」爲言。合離之際，微矣哉！

第三十一章

「聰明睿知」，以至誠之本體言。「誠則明矣」，明非但知之謂也。《或問》兼安行言之，爲盡其義。如《大學》之言「明德」，該盡緝熙敬止、恂慄威儀、具衆理、應萬事者，統以一明，與「致知」之知，偏全迥別。耳無所蔽其聞之謂聰，目無所蔽其見之謂明，思無所蔽其覺之謂睿，心無所蔽其知之謂知。人欲凈盡，天理流行，則以之知，不待困學；以之行，不待勉强也。

若下四德，則因事而用：仁以容其所待容之衆，義以執其所必執之宜，禮以敬其所用敬之事物，知以別其所當別之是非。其云「文理密察」，原以晰事之知言，自與「睿知」之知不同。「睿知」之知，乃静中見理，感則能通，其辨在昭昏，而不在是非也。

小注所載朱子之説，顯與《或問》相悖。至所云「破作四片」、「破作八片」，蒙頭塞耳，全無端緒，必其門人之傳訛，非朱子之言也。

第三十二章

《章句》云「夫豈有所倚著於物」，一

「物」字定何所指，小注中自有兩說。其云「爲仁繇己，而繇人乎哉」，則是物者，與己對者也。其云「不靠心力去思勉」，則是物者，事也。兩説似乎難通。乃孟子曰「物交物」，則外物與己耳目之力而皆謂之物，蓋形器以下之統稱也。

本文三句之中，理事異致，各有其倚，則各有其不倚。所云「倚」者，統詞也。凡其所倚，即謂之物。則《章句》所云物者，亦統詞也。

以「經綸天下之大經」言之，則其所不倚者，不倚於外物，而非不倚於心力之謂。所以然者，人倫之事，以人相與爲倫而道立焉，則不特盡之於己，而必有以動乎物也。盡乎己者，己之可恃也。動乎物者，疑非己之可恃也。自非天下之至誠，則倚父之慈而親始可順，倚君之仁而上以易獲。其脩之於己者既然，則以立天下之教，亦但可爲處順者之所可率繇，而處變則已異致。唯夫天下之至誠，「肫肫其仁」，極至而無不可通，則雖如舜之父、文王之君，而我所以事之者，一無不可與天下共見而共繇之，初不倚君父之易順易獲而相得以章也。乃若心力之必盡，則如舜，如文，其爲怨慕，爲竭力，爲小心，爲服事，則固同於困勉者之篤行，非不思不勉而無待於心力。此以知，以物爲外物而云「不繇人」者，爲「大經」言也。

至於「立天下之大本」，則初無所因於人，即欲倚之而固不得。特其「不聞亦式，不諫亦入」之卓然，有以存之於喜怒哀樂未發之中，斯至誠之「淵淵其淵」者，涵天下萬事萬物之節於靜深之地，不但學問之事無所藉於耳目，而警覺之幾亦無所資於

省察。理以不妄而存，而非擇理以固執。欲以從心而不踰，而非執理以拒欲。未有所喜樂，而天下之待喜待樂者受益焉；未有所怒哀，而天下之待怒待哀者聽裁焉。要皆藏密以立道義之門，而擇執之心力不與焉。此「不靠心力」之説，爲「大本」言也。

若夫「知天地之化育」，則至誠之「浩浩其天」者：其心之正，即天地之心，其氣之順，即萬物之氣。於其所必化而知其化，於其所必育而知其育，不但非恃心力以推測，而亦不如介然通天地之情、介然知萬物之感者，倚天地之所著見、萬物之所往來者以爲知之之逕。此如仁恕之分。恕有推有譬，而即倚於情。仁之欲立欲達，無所倚於感也。知化之事，其爲用最密，而所攝最大，則其有倚、無倚之分，爲際尤微。此朱子所云「自知得飽，何用靠他物去」。此「物」字之義，又即以天地制化育之理、萬物受化育之迹而言也，則不但不以對己之物爲物，並不但以在己之耳目心力爲言矣。

經綸，有迹者也。立本，有主者也。知化，則無閒如字。者也。其見功愈微，則其所倚者愈微，而其所謂物者益愈細。乃在立本之所謂物，以性爲主，而以形爲客；知化之所謂物，則凝於我之誠爲主，而誠之察於天地萬物與我相爲動者爲客。則在立本而言物者，專於己之中；在知化而言物者，通於己之外，此又以翕闢而分表裏也。

勉齋「不思不勉」之説，亦止可爲立本言，而不能通於經綸、知化，合朱子所言而後盡其旨。均云「倚」，均云「物」，同中之

異不明，欲以一語煞盡之，鮮不泥矣。

既云「至誠之道非至聖不能知，至聖之德非至誠不能爲」，又云「其淵其天，非特如之而已」，則似至誠之德非至聖所能比擬。潛室、雙峰苦執此語，强爲分析，如夢中爭夢，析空立界，徒費口舌。

乃朱子又謂「外人觀其表，但見其如天如淵，至誠所以爲德，自家裏面真是其天其淵」，雖小異前説，終是捕風捉影。上章云「溥博如天，淵泉如淵」，繫之「時出之」上，則固自其足出未出者言之。《章句》固曰「五者之德充積於中」，則亦自家裏面之獨喻者，而非外人之所能見，可知已。

東陽迷謬執泥，乃謂「聖人見得聖人真是天、真是淵，衆人見其如天如淵」，似此戲論，尤爲可惡。《楞嚴經》言比邱入定，鄰僧窺之，唯見水而不見人。如此方是聖人見聖人真是天淵之的實證據，不然則亦如之而已爾。聖德既不易知，而又撮弄字影，横生億計，其妄更無瘳矣。

如實思之，言「如」言「其」，果有別耶？前章所云「如天」、「如淵」之天淵，兼德與形體而言。天者青霄之謂也，淵者深澤之謂也，指天淵之形體以擬其德之相肖也。此云「其淵」、「其天」之天淵，則以德言耳。化育之廣大即謂之天，有本之静深即謂之淵，非指青霄深澤而爲言也。前章云「溥博」，即此「其天」者也；云「淵泉」，即此「其淵」者也。此所云「淵淵」，即「如淵」之謂也；「浩浩」，即「如天」之謂也。是詞有一順一逆之别，而文義一也。

非「聰明聖知達天德者」，但不知其經

綸、立本、知化之統於誠以敦化，而經綸之篤厚、立本之静深、知化之廣大，即不謂盡人知之，而亦弗待於至聖。凡有血氣者之尊親，亦但於其見而敬之、言而信之、行而説之。至於足以有臨、足以容、執、敬、别之德，充積在中，溥博淵泉，與天淵合撰者，自非至聖之自知，亦孰能知之？

朱子煞認三「其」字，其説本於游氏。游氏之言，多所支離，或借逕佛、老以侈高明，朱子固嘗屢闢之矣。至此復喜其新奇而曲從之，則已浸淫於釋氏而不知。釋氏所謂理事一相，地、水、火、風皆從如來藏中隨影出現，正「自家裏面真是天淵」之旨。若聖人之教，理一分殊，天自天也，淵自淵也，至誠自至誠也，豈能於如淵如天之上，更有其淵其天，當體無別之一境哉？

廣平以上章爲至聖之德，此爲至誠之道，語本有病，必得朱子「誠即所以爲德」一語以挽救之，而後説亦可通。使其不然，則「肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天」，可不謂之德而謂之道乎？經綸、立本、知化，道之大者也。乃唯天下至誠爲能之，則非備三者之乃爲至誠，而至誠之能爲三者。故曰「誠即所以爲德」，德大以敦化而道乃大也。

上章因聖而推其藏，故五德必顯，然至於言及「時出」，則亦道矣。蓋言聖則已屬道，有臨而容、執、敬、别，皆道也。故推其「足以」者有川流之德，以原本其道之咸具於德也。

此章之言道者，唯大經、大本、化育，則道也，所以經綸之、立之、知之者，固德

也。肫肫、淵淵、浩浩之無倚者，皆以狀其德矣。蓋言誠則已屬德，仁也、淵也、天也，皆其德也。故推其所爲顯見於天下者，而莫非道之大也。

以此言之，則廣平道、德之分，亦無當於大義，而可以不立矣。是以朱子雖取其説，而必曰「非二」以救正之。乃朱子之自爲釋也，則固曰「承上章而言大德敦化」，又已明其言德而非言道矣。

然其所爲存游氏之論者，則以末一節，或執鄭康成之説，將疑夫至誠、至聖之爲兩人，故必分別大經、大本、化育之爲道，而聰明睿知、仁義禮知之爲德。固有不妄、達以一誠者之爲大德，有其大德而聖德乃全，有其聖德而至誠之所以能體夫大道之藴奥可得而知。誠則明，明而後誠無不至也。故朱子曰「此非二物」，又云「此不是兩人事」，其以言至聖之躬體而自喻之，固已明矣。

然朱子於此，則已多費轉折，而啓後人之疑。是其爲疵，不在存游氏瓜分道、德之説，而在輕用康成「唯聖知聖」之膚解。康成之於禮，其得當者不少，而語及道、德之際，則豈彼所能知者哉？因仍文句，而曰「唯聖知聖」，則其訓詁之事畢矣。朱子輕用其説，而又曲爲斡旋之，則胡不直以經綸、立本、知化爲聖人之化，而以至誠之不待有倚而自肫肫、淵淵、浩浩者爲敦化之德之爲安乎？

惟無倚之仁、無倚之淵、無倚之天，肫肫、淵淵而浩浩，故根本盛大而出不窮，而大德之所顯所藏，極爲深厚，自非躬備小德者不足以知之。唯其有之，乃能知之。因有其敦化者，而後川流不息。既極乎川

流之盛，自有以喻其化之所自敦矣。如此則豈不曉了串徹，有以盡夫《中庸》之條貫而不爽。

夫《章句》之支節，何居乎又存康成之言以爲疑府，而復假廣平之説以理亂絲耶？鄭説汰，則游説亦可不留矣。至有吮康成之餘瀋，如新安所云「知堯、舜唯孔子」者，則適足以供一哂而已。

第三十三章

末章唯言德而更不及道，所以爲歸宿之地，而見君子之得體夫中庸者，實有德以爲之體也。民勸、民威而天下平，道亦大矣，而非遵道而行之可致也。君子之道，皆君子之德成之，前已詳釋。

「君子之道」，言君子爲學脩教之方。此一段且統説自立心之始，至德成道盛之日，一「闇然而日章」也，固與「費隱」諸章言君子之道者別。然曰「闇然」，則有其闇然之實矣；存養省察是。曰「日章」，則有其日章之事矣。馴至於天下平。

雲峰誤看《章句》「下學立心」四字，遂以君子小人立心之不同，求異於第一章，殊爲不審。小人是不知而妄作者，如叔孫通之類。其亦有道，則所妄作之道也。既已妄作，故的然可觀，而後不可繼。若但其立心也，則何的然之可見？的然者，如射的之可見也。且本未嘗有，而又何亡哉？

爲己是立心之始，規畫得別。君子小人到底分別，即從此差異。「知遠之近」三句，乃入德之初幾，方是揀着下手工夫。

以《詩》證之，爲己者，惡文著而不尚錦也。「知遠之近，知風之自，知微之顯」，則知錦而衣之也。到此，卻不更説尚絅事。

《或問》「用心於內，不求人知，然後可以慎獨」，一轉甚清切。爲己是大架步，始終皆然。知近、知自、知微是慎獨入手工夫，內省無惡，從此而起。陳氏用「又能」二字轉下，則爲己、慎獨，平分兩事，非知學者也。慎獨固爲己之一大端也。

知者，知其然而未必其能然。乃能然者，必繇於知其然。故「知遠之近，知風之自，知微之顯」，則可與省察、存養而入「無言」、「不顯」之德矣。

知見於彼者繇於此，則知民勸、民威而天下平之不在賞罰之施，而德之顯也。知著乎外者之本乎內，則知敬之著於動、信之著於言者，不在其動與言，而在不動不言之所存也。知有諸內者之形諸外，則知潛雖伏而孔昭，內省無惡，而不可及之德成也。

三語一步漸緊一步，而以意爲入德之門。是三知相爲次，而入德之門唯在慎獨。先儒謂誠意爲「玉鑰匙」，蓋本於此。諸説唯何潛齋得之，惜於「知遠之近」句未與貼明。何意蓋疑「奏假無言」一段爲成德之效，非入德之事。不知知德之所成，則知所以入之功效，原相準也。

存養、省察之先後，史伯璿之論，可謂能見其大者矣。其云「有則俱有」，誠有以察夫聖功之不息。其云「動靜無端」，則又以見夫理事之自然。而「立言之序，互有先後」，所以「無不可」者，則抑有説。

《中庸》之言存養者，即《大學》之正心也。其言省察者，即《大學》之誠意也。《大學》云：「欲正其心者先誠其意。」是學者明明德之功，以正心爲主，而誠意爲正心加慎之事。則必欲正其心，而後以誠意爲務。若心之未正，則更不足與言誠意。此存養之功，所以得居省察之先。蓋不正其心，則人所不知之處，己亦無以自辨其孰爲善而孰爲惡；且昏瞖狂迷，並所謂獨者而無之矣。此《章句》於首章有「既嘗戒懼」之説，而《大學》所謂「毋自欺」者，必有其不可欺之心。此云「無惡於志」者，必有其惡疚之志。如其未嘗一日用力於存養，則凡今之人，醉夢於利欲之中，直無所欺而反得慊，無所惡而反遂其志矣。故《大學》以正心次脩身，而誠意之學則爲正心者設。《中庸》以道不可離，蚤著君子之静存爲須臾不離之功，而以慎獨爲加謹之事。此存養先而省察後，其序固不紊也。

《大學》云：「意誠而后心正。」要其學之所得，則當其静存，事未兆而念未起，且有自見爲正而非必正者矣。動而之於意焉，所以誠乎善者不欺其心之正也，則静者可以動而不爽其静，夫乃以成其心之正矣。然非用意於獨之時一責乎意，而於其存養之無閒斷者爲遂疎焉。亦猶「家齊而后國治」，欲治其國之心始終以之，而治國之功大行於家齊之后，則君子之化爲尤遠也。知動之足以累静，而本静之所得以治動。乃動有息機，而静無閒隙。動有静而静無動，動不能該静，而静可以該動，則論其德之成也，必以静之無閒爲純一之效。蓋省察不恒，而隨事報功，存養無期，而與身終始。故心正必在意誠之後，而不言之

信、不動之敬，較無惡之志而益密也。此省察先而存養後，其序亦不紊也。

蓋於學言之，則必存養以先立乎其本，而省察因之以受。則首章之先言戒懼以及慎獨者，因道之本然以責成於學之詞也。即《大學》「欲正其心」先於「欲誠其意」之旨。

於德言之，則省察之無惡者，遏欲之功徵於動，而動固有閒；存養之恒敬恒信者，存理之功效於静，而静則無息。此章之繇「入德」而「内省不疚」，繇「無惡於志」而「不動而敬」、「不言而信」，因學之馴至以紀其德之詞也。即《大學》「意誠而后心正」之旨。

功加謹者，用力之循常而益倍。德加密者，有得之繇勉以趨安。審乎此，則先後之序各有攸當，不但如伯璿所云「無不可」，而實有其必不可逆者矣。

雙峰分「奏假無言」二段，各承上一節，其條理自清。史伯璿以《章句》所云「加密」及「愈深愈遠」之言證之，誠爲有據。

且動之所省者意也，意則必著乎事矣。意之發爲喜也，勸民者也；發爲怒也，威民者也。民之於君子也，不能喻其静存之德，而感通於動發之幾。喜怒不爽於節，以慊其所正之志，則早已昭著其好惡之公，而可相信以濫賞淫刑之不作，其勸其威，民之變焉必也。

若敬信之存於心也，未有喜也，未有怒也，欲未見端而理未著於事也，不顯者也，民之所不能與知也。唯百辟之於君子也，受侯度而觀德者也，固不但感於其喜

怒之不忒而以爲勸威矣。進前而窺其德容之盛，求之於素而有以知其聖功之密，則相觀以化，而奉若以正其家邦者，無不正矣。故「奏假無言」者，省察之極功，而動誠之至也。「不顯惟德」者，存養之極功，而静正之至也。然則所云「上天之載，無聲無臭」者，一言其「不動而敬，不言而信」之德而已矣。

天不可謂之敬，而其无妄不貳者敬之屬。天不可謂之信，而其无妄不爽者信之屬。而天之不言不動，乃至聲臭之俱泯，其固然已。而抑於聲臭俱泯之中，自有其无妄者以爲之載，是以於穆而不已。則以配君子之德，密存而不顯於言動未形之中，乃至思勉之俱化。而抑於言動不形之地，自有其篤厚之恭，以存其誠，是以敦化而不息。乃要其存誠不息而與天同載如字，事也。者，則於喜、怒、哀、樂之未發，致中者是也。自戒慎恐懼而約之，以至於至静之中無所偏倚，其守不失者是也。而爲顯其實，則亦敬信而已矣。

乃此專紀静存之德而不復及動察者，則以慎獨之事，功在遏欲。故唯脩德之始，於存理之中，尤加省察。及乎意無不誠而私欲不行矣，則發皆中節，一率其性之大中，以達爲和而節無不中。則所謂義精仁熟，不待勇而自裕如者，又何動静之殊功哉。

約而言之，德至於敬信，德至於「不動而敬，不言而信」，則誠無息矣，人合天矣，命以此至，性以此盡，道以此脩，教以此明而行矣。故程子統之以敬，而先儒謂主敬爲存誠之本。在動曰「敬」，在言曰「信」，一也。則此章於誠之上更顯一「篤恭」，以爲徹上徹

下居德之本。若游氏「離人立獨」之云，蓋敬之賊也，誠之蠹也，久矣其索隱而亡實矣。

誠者所以行德，敬者所以居德。無聲無臭，居德之地也，不舍斯謂敬矣。化之所敦，行德之主也，无妄之謂誠矣。盡己以實則无妄。无妄者，行焉而見其无妄也。无聲无臭，无有妄之可名也。无有妄，則亦無无妄。故誠，天行也，天道也；敬，天載也，天德也。君子以誠行知仁勇，而以敬居誠，聖功極矣。《中庸》至末章而始言「篤恭」，甚矣其重言之也。

讀四書大全卷三終

讀四書大全説卷四

論語學而篇

讀《論語》須是别一法在，與《學》、《庸》、《孟子》不同。《論語》是聖人徹上徹下語，須于此看得下學上達同中之别，别中之同。

如「學而時習之」一章，聖人分中亦有此三種，「時習」則自「説」，「朋來」則自「樂」，「不愠」則固已「君子」。初學分中亦有此三種，但「時習」即「説」，但「朋來」即「樂」，但「不愠」則已爲「君子」。

又「時習」、「朋來」而「不愠」，斯「説」、「樂」而「君子」，則學者内以安其心，外以成其身，渾然具足而無所歉。抑「時習」而已「説」，「朋來」而已「樂」，「不愠」而已「君子」，則學者可無求「説」、「樂」於外物，而他有待以成其德。

且學者之於學，將以求「説」、「樂」也，將以爲「君子」也。乃必於此而得之，則亦當自勉於「習」，廣益於「朋」，而無以「知」「不知」動其心，固可以開初學入德之門。乃言乎「説」而天理之來復者盡矣，言乎「樂」而天理之流行者著矣，言乎「君子」而天德之攸凝者至矣，則亦可以統作聖之功。

果其爲「學」，則「習」自不容中止，「朋」自來，「不知」自「不愠」，德即成於不已。然「學」而不「習」，「習」而不「時」，「時習」而不能推以及人，得「朋」爲「樂」，而

「不知」則有所「愠」，亦學者之通病。故必「時習」而抑有以得夫「朋來」之「樂」，「樂」在「朋來」而抑不以「不知」爲「愠」，乃以有其「説」、「樂」，而德以成，則「説」、「樂」、「君子」所以著「時習」、「朋來」、「不愠」之效。然非其能「説」、能「樂」、能爲「君子」，要不足以言「學」，則亦以紀學者必至之功。

夫子只就其所得者約略著此數語，而加之以詠歎，使學者一日用力於學，早已有逢原之妙，終身率循於學，而不能盡所得之深。此聖人之言，所爲與天同覆，與地同載，上下一致，始終合轍。非若異端之有權有實，懸羊頭賣狗腿也。《集註》兼采衆説，不倚一端，可謂備矣。然亦止於此而已矣。他如雙峰所云「説」之深而後能「樂」，「樂」之深而後能「不愠」，則「時習」之「説」，與「朋來」之「樂」，一似分所得之淺深，而外重於中，以「朋來」之「樂」遺「不知」之「愠」，尤爲流俗之恒情，而非聖人之心德。

又小注爲此三段立始、中、終三時，尤爲戲論。「朋來」之後，豈遂無事於「時習」？安見「人不知」者，非以「朋」之未「來」言耶？至於專挈「時習」爲主，如雲峰之説，則直不知樂行憂違，成物以成己，安土而樂天，爲聖賢爲己之實功，而但以學、問、思、辨概聖學而小之，則甚矣其陋也。

《論語》一部，其本義之無窮者，固然其不可損，而聖意之所不然，則又不可附益。遠異端之竊似，去俗情之億中，庶幾得之。

本文一「學」字，是兼所學之事與爲學之功言，包括原盡，徹乎「時習」而皆以云「學」。若《集註》所云「既學而又時時習之」一「學」字，則但以其初從事於學者而言耳。「既」字、「又」字，皆以貼本文「時」字，故《集註》爲無病。小注所載朱子語，則似學自爲一事，習自爲一事，便成差錯。胡氏之説，自剔得《集註》分明。《集註》云「必效先覺之所爲，乃可以明善而復其初」，此豈暫一嘗試於學之謂乎？「時習」兼「温故知新」在内，非但温理其舊聞而已。

學有對問、對思、對修而言者，講習討論是也。此「學」字與「大學之道」「學」字同，該括廣大，故上蔡以「坐如尸，立如齊」言之。昨日之坐尸、立齊者，自昨日事，今日之坐立，又今日事。事無窮，道自無窮。豈今日之坐立，以温理昨日之如尸、如齊者乎？

馮厚齋專就講習討論上説，只作今經生家温書解。此俗學、聖學大别白處，不容草次。知《集註》「既學」之「學」，非實詮本文「學」字，則此疑冰釋矣。

前後統言孝弟，而朱子以前所言孝弟爲「資質好底人」，則又分上一層説得容易，下一層説得鄭重。是以金仁山有「前以質言，後以學言」之説。乃《集註》直云「上文所謂孝弟」，則又似乎無分。是以陳新安有「善事之中有無限難能」之説。

以實求之，則朱子謂上言資質者本無病，而仁山所云下以學言，則不成語也。此處亦易分曉。世豈有孝弟而可謂之學耶？學也者，後覺效先覺之所爲。孝弟

卻用此依樣葫蘆不得。雖所爲盡道以事親者，未嘗無學，而但以輔其盡性之功，則輔而非主。爲孝子、悌弟者，止勉求遠乎不孝、不弟，而非容有效孝、效弟之心。效則不名爲孝弟矣。以孝弟爲學，故姚江得譏有子爲支離。而有子豈支離者哉？《集註》言「爲仁猶言行仁」，只在用上說，故小注有水流三坎之喻，言其推行有漸，而非學孝、學弟以爲學仁民、學愛物之本。故注又云「學者務此」，但如本文言「務」而不言「學」。「學」字與「務」字，義本不同。學者，收天下之理以益其心。務者，行己之德以施於天下。知此，則知爲仁也，不犯也，不亂也，皆以見於天下之作用言而一揆也。

大抵有子此章，言德而不言學，故程子曰：「孝弟，順德也。」不犯、不亂，德之淺者也。爲仁，德之大者也。孝弟，德之本也。要以言德而非言學也。

乃孝弟而不犯、不亂，極乎下以淺言之，而深者亦在其中。不特善事之難能，而推夫不犯、不亂之至，則文王之服事小心，周公之「赤舄几几」，亦但以免夫犯亂。特就其淺者言之，則鄉黨自好者之守法安分，亦得與焉。此極乎下以通上也。

孝弟爲爲仁之本，極乎上而大言之，而小者亦在其中。不特孝弟之無異文，而即夫人之恩施姻亞，睦輯鄉黨而仁及人，不殺一啓蟄、不折一方長而仁及物，亦莫非仁道之生。特就其大者言之，則君子之以弘夫愛之理，而全夫心之德，亦此道焉。此極乎上以通下也。

要則孝弟皆以盡性言，而淺者則因其性之所近而得合，深者則有以盡夫性而無

所缺耳。在夫人，固因其質之美，而實不無專心竭力之功。在君子，甚有至德宏道之功，而要不可謂之學。故支離之病，仁山實啓之，非有子之過也。

「鮮矣」與「未之有也」，文勢低昂，以分輕重耳，正不當於此細碎分裂。潛室之説，殊增葛藤。

或人「若説鮮矣，則未以爲絶無」一問，極不惺忪。總緣他泥著下章注「專言鮮」一「專」字。且如「知德者鮮矣」，千里一聖，猶比肩也，使當世而有一二知德者焉，詎致勞聖人之歎。

潛室不與直截決去其疑，乃爲「縱是有之」之説，則愈入棘叢。且即使謂鮮非絶無，亦以人而言。猶云天下之能孝能弟者而好犯上，千百人之中不過一二人而已。豈謂此一人者少作犯上之事哉？犯上之事，止一已足。況本文不但云「犯上」，而必云「好」。好則不厭頻爲。偶一過誤爲之，不可謂好。中心之好惡，寧可較量多少？

下章「鮮矣仁」語，意亦如此。言凡天下之巧言令色者，鮮矣其能仁也。方於「矣」字文理無礙。知此則知程子「非仁」之説，甚合本旨。不然，夫人心德之仁，必無不仁而後可爲仁，故子曰：「道二，仁與不仁而已矣。」豈可以多少論哉？

《集註》「必其務學之至」六字，是朱子活看末二語處，極駴俗目。玩小注所引朱子之言，則似朱子初年亦將「未學」當真煞説。逮其論定而筆於《集註》，添一「或」字，與「吾」字作對，意謂人或疑其未學，而

我則信其已學。使未學也，則亦安能爾哉？所以兼采游、吴二説以存疑。而所云「苟非生質之美」者，則除下聖人生知安行一例以爲言，亦理有固然，而非故作兩頭馬之詞也。

蓋本文之旨，原以考學之成，而非泛論人品。使其抑學揚行，則當云雖其未學，亦與學者均矣。子夏到底重學，以破一切高遠之説，謂此親賢盡倫之事，人有妄謂其無假於學者，而我必謂非務學之至者不足與此。則天下豈有不學而能之聖賢哉？

上四段原是據現成人品説，非就用力敦行者説。則亦憑空立此一規格，以驗學之所至耳。「吾必謂之學矣」六字，是聖學、異端一大界限，破盡「直指人心，見性成佛」一流邪説。於此見子夏篤信聖人處。知此而後知《集註》之精。

雙峰云：「有子論仁論禮，只説得下面一截。」東陽云：「有子是説用禮。」只此二語，見得此章在《集註》自從本源上別起一番議論，非正釋也。

所以然者，以有子説「禮之用，和爲貴」，言「爲貴」，則非以其體言，而亦不即以用言也。「用」只當「行」字説，故可云「貴」。若「和」竟是用，則不須揀出説「貴」矣。「用」者，用之於天下也。故曰「先王之道」，曰「小大繇之」，全在以禮施之於人而人用之上立論。此「用」字不與「體」字對。「貴」者，即所謂道之美而大小之所共繇也。「和」者，以和順於人心之謂也。用之中有和，而和非用禮者也。有子蓋曰：禮之行於天下而使人繇之以應夫事者，唯和

順於夫人之心，而無所矯强之爲貴。唯其然，斯先王之以禮爲小大共繇之道者，以純粹而無滯也。

《集註》以從容不迫釋和之義，則是謂人之用禮，必須自然嫺適而後爲貴。使然，將困勉以下者終無當於禮，而天下之不能繇禮者多。且先王之道，亦但著爲禮而已，未嘗有所謂和也。從容不迫者，行禮者之自爲之也。必從容不迫而後可爲貴，則先王之道非美，待人之和而後美矣。

且所云「和」者，有以德言，則《中庸》發皆中節之和是也。此則爲禮之本，而非禮之用。繇其有和，可使喜怒哀樂之中節，則禮於是起焉。和，性情之德也。禮，天下之達道也。唯和乃中節而禮以達，斯和體而禮用，不得云「禮之用，和爲貴」矣。

若云繇吾性之德有禮，仁、義、禮、智，性之四德。而情之德乃有和，則《中庸》之所謂和者，又情之根夫仁義禮智具足之性以生，而不專倚於禮。且在性之所謂仁義禮智者，有其本而已，繼乎天之元亨利貞而得名者也，在率性之前而不在修道之後。今曰「先王之道斯爲美，小大繇之」，則固指教而言矣。如之何紜紛膠轕，而以此和爲性情之德耶？

夫性情之德，則盡人有之。而君子致之者，其功在省察存養，而乃以經緯乎天地。是所貴在戒懼慎獨，而不在和，又何以云「禮之用，和爲貴」哉？

況乎《中庸》之言「和」者，又非從容不迫之謂，乃情之不戾於節者也。故彼之言「和」，乃以贊夫人情中固有之德，而亦以贊君子省察極致、動必中禮之德，故曰「謂之」，而非有所致力之詞，以與「敬」相爲對

者也。未發謂中，已發謂和。可云敬以致中者，以静存之功，主敬爲本，則亦當云誠以致和，以動察之功，存誠爲要。今此以敬、和相對而言，其可云喜怒哀樂之未發謂之敬乎？

禮之爲節，具足於喜怒哀樂之未發。而發皆中節，則情以率夫性者也。敬者人事也，和者天德也。繇人事以達天德，則敬以爲禮之本，而因以得和。和者德之情也，樂者情之用也。推德以起用，則和以爲樂之所自生，而樂以起。此禮樂相因一致之理有然者，故程、范得並言樂而不悖。而有子則固曰：禮原中天下之節，有節則必有和，節者皆以和也。是以禮之用於天下者，使人繇之而人皆安之，非其情之所不堪，亦非其力之所待勉，斯以爲貴。故制禮者當知此意，勿過爲嚴束以强天下，而言禮者不得視禮爲嚴束天下之具而賤之。勿過爲嚴束以强天下，先王之道所以無弊，而無小大之可或踰。不得視爲嚴束天下之具而賤之，則以先王之道既盡其美，而小大皆不能踰。原非可云「前識之華」，「忠信之薄」也。

乃非以爲嚴束，而要以和順夫人心，亦必不廢禮之節而後得和，此文質同體之固然者。如有見夫節者之不過以和順夫心，因以謂節以效和，而所貴非節，則將有如老聃之知禮而反賤禮者。要之，舍禮亦終不能和，而又何以行哉。故東陽以前節爲正意，後節爲防弊之言，深得有子之旨。非前節重和，後節重節，爲兩相回互之語也。

有子大旨，只是重禮。前三句謂能知禮意，則洵爲貴美而不可廢。後四句則以

爲能達禮意，而或廢禮者之防。若夫不知禮之用而可貴者，唯以和故，乃貿貿然以禮爲程限，而深其畏葸，以自役而役人，則必將見禮之不足貴，而與於無禮之甚者矣。知其用於天下之本旨，則禮未嘗不可損益，以即乎人心。而知人心必於禮得和，而舍禮無和，則雖有可損益，而必不可過乎其節。此斟酌百王、節文自性者所必謹也。

大抵有子在制作上立言，故曰「用」，曰「繇」，曰「行」。是故雙峰以爲在下面一截說，與前論仁而言行仁一例，而君子之静存動察以立大本而行達道者，固未及也。王陽明疑有子之支離以此，而有子之切事理以立言，終異於姚江之淪於禪者，亦正在此。固不必更就上面一截起論，爲頭上安頭之說矣。

且使從本而言之，則禮固以敬爲本，而非以和。若曰「敬之碎底是和」，則和者敬之分體也。此不成義。知敬之分而用之，其於禮必加詳，何爲不以禮節而不可行哉？且抑與從容不迫之釋，自相背戾矣。

要以《中庸》之所謂和，乃本然德體之天則，此之謂和，乃妙用推行之善道，固不可强合爲一。況即《集註》所云從容不迫者，自非可有意以之爲貴而用之。使功未至而機未熟，則有意貴和者，正墮「知和而和」之病。如其必自然得和而後可爲貴，則於和之上，又加一自然，而豈不贅歟？矧自然從容不迫者，乃動容周旋中禮，盛德已至之聖符，非可與天下共率繇之，更不必言「爲貴」、「爲美」，而抑以不節爲慮。有子本以言王道，而不以言天德。徒爲深入之言，則所在皆成齟齬，此不能强徇《集

註》而廢饒、許也。

朱子又曰「敬爲體，和爲用」，須是撇開有子，另説方可。朱子自説學，有子自是説道。先王之道，賢者俯就，不肖企及，豈可以君子之爲學律之？他言王道者，可與天德合轍，而此必不可。如朱子之意，蓋謂未發而主敬，必發而從容不迫，乃爲可貴。未發能合，已發能分，乃散應事物而無不宜。以此言之，烏可不知和，烏可不「知和而和」哉！

且《中庸章句》、《語録》括已發未發而一之於敬。愚謂未發功在敬，不顯之篤恭是也。發則功在誠，《大學》之慎獨以誠意，《中庸》之「行之者一」是也。致中者敬之至，致和者誠之功。存養省察，爲學之體。敬以具節而禮明，和以達節而樂備，爲學之用。故程、范之説，小異於有子而可相通，而小注朱子所云，則皆成矛盾。

唯「嚴而泰、和而節」以下一段，《集註》明切可觀。其曰「禮之全體也」，可見章首一「禮」字，原以體言，而本文「用」字，非與「體」爲對待之詞，則從容不迫之義，固不得立矣。「毫釐有差，失其中正」，恰在制作上説，而非生疎拘迫、不能從容之謂差也。拘迫不從容，正是掙扎得不差處。唯制作不和順於心，而苦人以所難，方成差謬。

朱子此注與前注早已不同。實則此爲諦當，不必更説向深妙處去。雲峰乃爲割裂而曲徇之，過矣。雲峰之篤信，乃以成朱子之失。饒、許之分别，乃以通朱子之窮。故有功先儒者，不在阿也。

爲政篇

「北辰」之説，唯程氏復心之言爲精當。朱子輪藏心、射餹盤子之喻，俱不似，其云「極似一物横亘於中」，尤爲疎矣。

使天之有樞，如車之有軸，轂動而軸不動，則自南極至北極，中閒有一貫串不動的物事在。其爲物也，氣耶？抑形耶？氣，則安能積而不散，凝而不流？若夫形，則天地之閒未有此一物，審矣。且形，固能運形而不能運氣者也。天樞之於天，原無異體。天之運行，一氣俱轉，初不與樞相脱，既與同體，動則俱動。特二十八宿、三垣在廣處動，北辰在微處動，其動不可見耳。今將一圓盤，點墨記於中心，旋盤使轉。盤既動，則其墨記之在中心者，亦東西南北易位矣。特墨記圓纖，不可得而辨也。

夫子將此擬「爲政以德」者之治象，取類不虛。「爲政以德」而云不動，云無爲，言其不恃賞勸刑威而民自正也。蓋以施於民者言，而非以君德言也。若夫德之非無爲，則與北辰之非不動均也。不顯、篤恭之德，原静存、動察之極功。而況「德之爲言得」者，即「政之爲言正」之意，故言「爲」言「以」。如欲正人以孝，則君必行孝道而有得於心。欲正人以慈，則君必行慈道而有得於心。其以此爲政也，動之於微而未嘗有及於民之事，而理之相共爲經綸，氣之相與爲鼓盪者，以居高主倡，自有以移風易俗而天下動矣。

故其不急於動民者，「北辰居其所」之象也。天下共效其動者，「衆星共」之象

也。「居其所」云者，猶言自做自事，無牽帶衆星之事也。北辰即不爲衆星須動之故，而彼亦自不容不運之於微。人君即不爲人有不正而須正之故，亦自不容不内脩其德。各脩其所當爲，而星之環繞以動者，自與北辰俱轉。民之自新不已者，自與人君同正。只此乃德之用微，而其化顯。若以軸喻，則脱然兩物，故爲不動以持轂而迫之轉。則是有意不動，以役使群動。此老氏所謂「王侯得一以爲天下貞」，陽爲静而陰挾之以動，守乎雌以奔走天下之雄。其流爲申、韓者，正此道也。此則以無爲爲德，因正於天下而已無所正，豈以己之正正人之不正之謂乎？是故「居其所」者，非北辰之德也，北辰之勢也。

陳氏云「譬爲政以德之君」，其説自確，以不云「譬爲政所以之德」也。程子曰：「爲政以德，然後無爲」，朱子曰：「則無爲而天下歸之」，無爲者，治象也，非德體也。動於微而不動於顯，(德微，政顯。)動於獨而不動於衆。北辰之與君德合者，慎動以不息而已矣。

極論此章，亦不過《大學》「以脩身爲本」之意，孟子至誠動物之旨，而特推上下理氣感通之機，以顯其象於天，見爲理之不可易者而已。若更於德之上加一「無爲」以爲化本，則已淫入於老氏「無爲自正」之旨。抑於北辰立一不動之義，既於天象不合，且陷入於老氏「輕爲重君，静爲躁根」之説。毫釐千里，其可謬與。

以「志學」爲知，「立」爲行，「不惑」、「知命」、「耳順」爲知，「從欲不踰矩」爲行，此乃强將自己立下的柱子栽入聖言内，如

炙鐵相似，亦能令其微熱而津出，究於彼無涉也。

「十五而志於學」是何等志，何等學，乃但以屬知。豈但講習討論，儲以待三十而行之，如蘇秦之習爲揣摩，須羽毛豐滿以高飛乎？「三十而立」又是何等爲立。到者地位，所知所行，皆已臻至處，又豈只守著前所知者，埋頭行去耶？

只此十五年，是夫子一大段聖功在。「志於學」者，博文、約禮之謂也。聖人於此，不容與學者有異。故其教人，亦以此二者，而曰「可以弗畔」。弗畔，則幾於立矣。博合于約，而文皆其心得。約合于博，而禮顯於文章。行既定而知益審矣。

東陽所謂「知行並進」者，則亦以此二位而言爾。若過此以往，固不可分知與行，且不可云「知行並進」。聖人之爲功者，固非人所易知矣。

蓋云知行者，致知、力行之謂也。唯其爲致知、力行，故功可得而分。功可得而分，則可立先後之序。可立先後之序，而先後又互相爲成，則繇知而知所行，繇行而行則知之，亦可云並進而有功。

乃聖人既立之後，其知也，非待於致也，豁然貫通之餘，全體明而大用行也。其行也，非待於力也，其所立者條理不爽，而循繇之則因乎事物之至也。故既立之後，誠則明矣。明誠合一，則其知焉者即行矣，行焉者咸知矣。顏子之「欲從末繇」者在此，而豈可以「知行並進」言哉？

乃至於此，其所行者，大端亦不離於「三十而立」之所行。知至而幾，知終而存義，其行也有精微而無改徙，是以唯就明言之，而不復就誠言之。然「不惑」則純乎

理而無閒，「知天命」則理無不窮而性無不盡，「耳順」則聞言無違逆，而於土皆安，「從欲不踰矩」則於我皆真而知化不貳。故「不惑」、「耳順」，皆順乎彼之詞，而「知命」、「從欲」，皆達乎此之意。要以所行者聽乎知，而其知也愈廣大愈精微，則行之合轍者，愈高明愈博厚矣。

故以跡言之，則至於「不惑」以上，而知之事爲多。以實求之，則「立」者誠之復，而「不惑」以上，誠之通也。復已極乎知行之至，而通唯窮神知化以爲德之盛，非待有所加於行，以至乎昔之所不能至者。

若夫「從心所欲不踰矩」，固未嘗不於德業有可徵者。要亦「耳順」以還，明誠合而無閒，明者一誠，更不可云誠中所生之明矣。

《集註》分「耳順」爲「不思而中」，「從欲不踰」爲「不勉而得」，亦跡似而無實。不思而中，斯不勉而得，是皆「耳順」之境也。豈不思而中之時，尚有難得之慮哉？故唯胡氏「心即體，欲即用」之説爲當。「即」字速妙。而心之與欲，亦無分界，則體用合，誠明一，如天之非自明而誠矣。

要以「志學」與「立」，聖學固有事於心，而皆著於事。「不惑」以後，雖不離事以爲道，而凝德唯心，斯可名爲聖德之進，而不可名爲學矣。在學則知行分，在德則誠明合。朱子曰「聖人自有聖人底事」，不可以初學之級求，明矣。

「耳順」自就聽言上説。《集註》一「聲」字，但因「耳」字上生出，在言者謂之言，聞者謂之聲也。除卻言語，耳更

何順？

樂固聲也，而彼自有專家之學。聖人亦不過與摯、襄同能，而無與於進德。乃近見有人說，凡松聲、水響、鶯囀、蛩吟，皆無所違逆。此是聖學、異端一大分界處。彼所云者，不過釋氏「木樨無隱」之唾餘耳。

然即就聽言說，又不可似陳氏取「聞滄浪之歌」以作證。陳氏語有兩種病。以深言之，「隨觸即悟，則亦釋氏聽人唱「他若無情我也休」而悟道之旨。以淺言之，感物警心，則人之苟有學思之功者，亦即能然。如韓嬰說《詩》，往往觸類旁通。至於游、夏之徒，則固久矣優爲之矣。

總此一段聖功，極難下思索，作的實解。憑虛言之，則只是釋家妙悟。徵事言之，又不過小小靈警的聰明。慶源「是非判然」四字，差爲有據。而判然者，亦不足以爲順，且當其「不惑」而早已判然矣。

愚按：孟子曰「耳目之官不思而蔽於物」，從大而小不能奪者爲大人。聖人則大而化之矣，卻將這不思而蔽於物之官，踐其本順乎天則者以受天下之言，而不恃心以防其奪，則不思之官，齊思官之用。唯其思者心亦臻於不思，不思而中。故不思之用齊乎思也。

《集註》云：「聲入心通，無所違逆。」夫所謂無違逆者，以爲無逆於聲，是「木樨無隱」之說也。以爲無逆於耳，是「聞滄浪之歌」之說也。朱子之意，亦謂無逆於心耳。耳之受聲，不逆於心，則言之至於耳也，或是或非，吾心之明，皆不患其陵奪。耳之受夫聲者，因可因否，皆不假心之明而自不昧。進德至此，而耳之形已踐矣。耳，

形色也。形色，一天性也。固原以順而不以逆於大體也。於形得性，無小不大，斯以爲聖人與。

然耳目者，固順而無逆者也，非有蔽，而蔽之者欲也。踐耳之形，盡耳之性，而聞皆順心，能用受蔽之官，而未能用夫蔽耳目之欲也。「從心所欲不踰矩」，則蔽耳目者，亦從之而即於順矣。耳雖在我，而順者天下之言。欲麗於物，而發之自己。故愚以「耳順」爲於土皆安，「從欲不踰」爲於我皆真也。嗚呼，難言之矣。

「違」字原有兩義。有知其然而故相違背，如「違道以干百姓之譽」是也。有相去而未逮，如「忠恕違道不遠」是也。乃此兩義，要亦相通。如此所言生事死葬而祭不以禮者謂之違。其於品物器飾，鋪排得輝煌，便將者個喚作禮，喚作孝，只此一念，早是苟且，而事之愛、葬之哀、祭之敬，爲人子所自致者，以有所藉以自解，而其不盡者多矣。且僭禮之心，豈果以尊親故與？無亦曰爲我之親者，必如是其隆，而後張己之無不可得於魯也。則是假親以鳴其豫，而所當效於親者，其可致而不致者從可知矣。

聖人之言，一眼透過，知其故相背者之非能有過而唯不逮，故大端説個禮。無違者求之心，禮者求之於事，此亦內外交相省察之意。蓋自孝子而言，則所當致於親者，無違中之條理品節，精義入神，晨乾夕惕以赴之，盡心竭力以幾之，沒身而固不逮，豈有餘力以溢出於非禮之奢僭，是以無違而中禮也。自求爲孝子者而言，雖盡心竭力以求無違，而未知所見爲無違

者，果能無違否也。故授之禮以爲之則，質準其文，文生於質，畫然昭著，而知自庶人以達於天子，皆有隨分得爲之事，可以不背於理，而無所不逮於事親之心，是以禮而得無違也。因無違而自中禮者，聖人之孝，繇内達外，誠而明者也。必以禮而得無違者，以外治内，明而誠者，則無違其綱而禮其目也。

懿子無請事之心，不能自求下手之著，故夫子於樊遲發之。如懿子者，豈能不立禮爲標準，而得無違者哉？孝爲百行之源，孝道盡則人事咸順。故曰：「中於事君，終於立身。」亦曰：「資以事君而敬同。」使懿子於孝而無不逮，則僭不期去而自去。

聖人之言，廣矣，大矣。若其所問者孝也，乃借孝以爲立言之端而責其僭，是孝爲末而不僭爲本，既已拂乎天理之序。且人幸有返本親始之一念以請教，乃摘其惡於他以窮之，而又爲隱語以誹之，是豈聖人之言哉？

朱子雙立苟且與僭二義，東陽發明「不及之意，亦在其中」，確爲大全。若《集註》云「三家僭禮，以是警之」，是未免以私意窺聖人。且此三言者，曾子嘗述之，而孟子稱之矣，其又何所警哉？

胡氏云「心無窮而分有限」，説尤疎妄。分固有限，初不可以限孝子之心。故曰：「孝子之至，莫大乎尊親。尊親之至，莫大乎以天下養。」至如歌《雍》舞《勺》，私欲之無窮耳，自尊以蔑上，而辱親之邪心無窮耳，豈欲孝其親之心無窮哉！

《中庸》言學，則是方有事之詞，故「温故」之中，即有引伸精義之意，而知其故中

之新，亦在「温故」項下説。若「知新」，則更端以求知昔所未知也。《論語》説教學，未到大綱成就處，尚有所全未及知而須知者，其不可爲師也，固然不待論。所以故之外無新，而「知新」者即知故中之新也。此學以言未至，而師言已至之别也。

乃君子脩德凝道之事，直是廣大精微，則其日新者亦無窮。故無有盡天下之理皆已爲故之一日，而已精已密，尚有其新。若此云「可以爲師」，則亦專言講習討論之事。雖徹上言之，極乎聖人之教，乃徹下言之，則古人自二十博學不教之後，便有爲人師之道。脩一業、通一藝者，皆可以教，則其爲見聞，固可有程限，但於故中得新焉，即可以爲師矣。爲師非脩德凝道之了境，故《説命》曰「斅學半」。夫子進德，七十未已，而四十時弟子已日進矣。爲師非了境，則守故得新，隨分可以誨人，特不容以記問之學當之而已。此朱子所以有與《中庸》不同之辨也。

若朱公遷以《中庸》「故」字爲「存乎己」，此爲「聞於人」，則謬。存於己者，既非空空地有不立文字、不墮見聞之德性。聞於人者，非用其德性不昧之明以存持之，是亦記問之學而已。故《集註》云「所學在我」，亦爲温故而言也。

記問之學，只爲他初頭便錯了。非得於己，不可名爲故。不可名爲故。則漠然無餘味，不欲温之，而亦何用温之耶？注云「無得於心」，業無得矣，而尚可謂之故哉。如人之有故舊，必其與我素相親暱無閒者。因人相與，僅識姓名，其可謂之故舊否耶？

夫子尋常只説君子，不言聖人，爲他已到者地位，不容推高立名，只君子便是至極處。小注「夷清、惠和，亦只做得一件事」。觀伯夷待天下之清，柳下惠不易三公之介，豈無全副本領？特所以行其大用者，有未妙耳。夷、惠且未能不器，則不器者豈非聖人哉？足知朱子所云「君子體不如聖人之大，用不如聖人之妙」，乃爲他處以君子、聖人並論者言，而輯《大全》者誤繫於此。

其曰「通上下而言」，則所謂上者，固聖人矣，所謂下者，則謂凡學爲君子者，便須立志於高明廣大之域，以體此無方無體之道，則其爲學之始，規模已自不同，而不區區向一事求精，一行求至也。下學者下也，上達者上也。下學敦其體，上達顯其用，效異而量同也。

《論語》一書，先儒每有藥病之説，愚盡謂不然。聖人之語，自如元氣流行，人得之以爲人，物得之以爲物，性命各正，而栽者自培，傾者自覆。如必區區畫其病而施之藥，有所攻，必有所損矣。釋氏唯欲爲醫王，故藥人之貪，則欲令其割血肉以施。藥人之淫，則絶父子之倫。蓋凡藥必有毒，即以人葠、甘艸之和平，而葠能殺肺熱者，甘草爲中滿人所忌，況其他乎？

且病之著者，如子張學干禄，子貢方人，夫子固急欲療之矣，乃曰「禄在其中」，曰「賜也賢乎哉」，亦終不謂禄之污人，而人之不可方也。言禄污人，則廢君臣之義，言人不可方，則是非之性拂矣。

又如子路曰「何必讀書，然後爲學」，病愈深矣。夫子亦但斥其佞，使自知病而

已矣。如欲藥之，則必將曰必讀書而後爲學，是限古今之聖學於記誦詞章之中，病者病而藥者愈病矣。是知夫子即遇涸寒烈熱之疾，終不以附子、大黄嘗試而著爲局方，又況本未有病者，億其或病而妄投之藥哉？

子貢問君子，自是問求爲君子者親切用力之功，記者櫽括其問語如此。因問而答之曰「先行其言而後從之」，夫子生平作聖之功，喫緊處無如此言之切。亦以子貢穎悟過人，從學已深，所言所行於君子之道皆已具得，特示以入手工夫，使判然於從事之際耳。至於所言者皆其已行而行無不至，所行者著之爲言而言皆有徵，則德盛業隆，道率而教脩，此唯夫子足以當之。而心法之精微，直以一語括聖功之始末，斯言也，固統天、資始之文章也，而僅以藥子貢之病耶？

范氏曰「子貢非言之艱而行之艱」，其語猶自活在。然「非言之艱而行之艱」，不獨子貢也。且云「先行其言」，則「其言」云者，未嘗言之，特知其理而可以言耳。此固《説命》所謂「非知之艱，行之惟艱」之旨，古帝王聖賢之所同病，亦人道自然有餘不足之數也。即非子貢，其有易於行而難於言，行非艱而知惟艱者哉？易於行者，其行非行。則范氏固已指夫人之通病以爲子貢病。

至於小注所載朱子語，有「子貢多言」之説，則其誣尤甚。子貢之多言，後之人亦何從而知之？將無以其居言語之科耶？夫子貢之以言語著者，以其善爲辭命也。春秋之時，會盟、征伐交錯，而唯辭命是賴。官行人而銜使命，乃其職分之所

當脩。《國語》所載定魯、破齊、伯越、亡吳之事，既不足信。即使有之，亦脩辭不誠、以智損德之咎，而非未行而遽言之爲病。如以此爲病，在不先行其言，豈子貢之拒百牢、辭尋盟者，爲其所不能行，而徒騰口說乎？

夫此所謂言，非善說辭命之言，而善言德行之言也。善言德行者，顔、閔也，非子貢也。且亦非徒口說之爲言也，著書、立說、答問、講論，皆言也。要以言所行而非應對之文也。聖門如曾子、有子、子游、子夏，皆有論著，而子貢獨無。其言聖道也，曰「夫子之言性與天道，不可得而聞」，蓋兢兢乎慎重於所見，而不敢輕置一詞矣。則寡言者，莫子貢若，而何以云多言耶？子貢既已無病，夫子端非用藥，而先行後言，自是徹上徹下、入德作聖之極功，徹始徹終、立教脩道之大業，豈僅以療一人之病哉？

因此推之，語子路以知，自致知之實學，而謂「子路强不知以爲知」，亦懸坐無據。而陳新安以仕輒而死爲徵，乃不知子路之死輒，自始事不謹之害，而非有自欺之蔽。如謂不知仕輒之不義，不當固執以至於捐軀，抑將如趙盾之拒雍，祭仲之逐突，食言背主，而可謂之「不知爲不知」耶？

要此爲致知言，而不爲行言。故可曰隨所至之量，以自信而不强。如以行言，其可曰能行則行之，不能行則不行也哉？故言知則但可曰「困而知之」，不可曰勉强而知之，而行則曰「勉强而行之」。知、行之不同功久矣。子路勇於行，而非勇於知，有何病而又何藥也？

至於四子問孝，答教雖殊，而理自一貫。總以孝無可質言之事，而相動者唯此心耳。故於武伯則指此心之相通者，以動所性之愛。若云「無違」，云「敬」，云「色難」，則一而已矣。生事、死葬、祭而以禮，則亦非但「能養」，而奉饌服勞，正今之「能養」者也。内敬則外必和，心乎敬則行必以禮。致其色養，則不待取非禮之外物以爲孝。而無違於理者，唯無違其父子同氣，此心相與貫通之理。順乎生事之理，必敬於所養，而色自柔、聲自怡。順乎葬祭之理，必敬以慎終，敬以思成，而喪紀祭祀之容各效其正。明乎此，則同條共貫，殊塗同歸。奚必懸坐武伯之輕身召疾，而億揣子夏以北宫黝之色加於其親，誣以病而强之藥哉？

又其甚者，聖門後進諸賢，自曾子外，其沈潛篤實、切問近思者，莫如樊遲。迹其踐履，當在冉、閔之閒。夫子所樂與造就者，亦莫遲若。乃謂其粗鄙近利，則病本弓蛇，藥益胡越。文致古人之惡，而屈聖言以從己，非愚之所敢與聞也。

《集註》所引程子之言，博學、審問、篤行屬學，慎思、明辨屬思。明辨者，思其當然。慎思者，思其所以然。當然者，唯求其明，其非當然者，辨之即無不明也。所以然者，卻無憑據在，故加之以慎。不然，則至謂天地不仁，四大皆妄，亦不能證其非是，如黑白之列於前也。思中有二段工夫，缺一不成。至於學之必兼篤行，則以效先覺之爲，乃學之本義。自非曰「博學」，曰「學文」，必以踐履爲主，不徒講習討論而可云學也。

記言「子張學干禄」，是當世實有一干禄之學，而子張習之矣。程子既有定心之説，及小注所引朱子之語，曰「意」，曰「心」，乃似子張所學者，亦聖人之學，而特有歆羨禄位之心。使然，則子張亦只是恁地學將去，記者乃懸揣其心而以深文中之，曰：其學也以干禄也。夫子亦逆億而責之，曰：汝外脩天爵，而實要人爵也。雲峰語。此酷吏莫須有之機械，豈君子之以處師友之閒乎？

《春秋》齊、鄭如紀，本欲襲紀，且不書曰「齊、鄭襲紀不克」，但因其已著之迹而書曰「如」，使讀者於言外得誅意之效，而不爲苛詞以摘發人之陰私。豈子張偶一動念於禄，而即加以「學干禄」之名耶？

干禄之學，隨世而改，於後世爲徵辟、爲科舉。今不知春秋之時，其所以取士者何法，然「敷奏以言，明試以功」，唐、虞已然，於周亦應未改。《王制》大司馬造士、進士之法，亦必有所論試矣。士而學此，亦不爲大害。故朱子之教人，亦謂不得不隨時以就科舉，特所爲科舉文字，當誠於立言，不爲曲學阿世而已。夫子之告子張，大意亦如此。蓋干禄之學，當亦不外言行。而或摭拾爲言，敏給爲行，以合主者之好，則古今仕學之通病，於是俗學與聖學始同終異。其失在俗學之移人，而不在學之者之心。故夫子亦不斥其心之非，而但告以學之正，「寡尤」、「寡悔」。就言行而示以正學，使端其術而不爲俗學所亂，非使定其心而不爲利禄動也。

聖人之教，如天覆地載，無所偏倚，故雖云「不志於穀，不易得也」，而終不以辭

禄爲正。學者之心，不可有欲禄之意，亦不可有賤天職、天禄之念。況如子張者，❶高明而無實，故終身不仕，而一傳之後流爲莊周，安得以偶然涉獵於俗學，誣其心之不潔乎？

《集註》云「凡云『在其中』者，皆不求而自至之辭」，此語亦未圓在。如云「餒在其中」，豈可云不求餒？天下無求餒者，則固不得云不求餒也。新安泥注而不達，乃云：「直在其中，仁在其中，其訓皆同。」父子相隱，雖非以求直，而豈可云不求直，如不求禄之比？禄自不可求，直其不可求乎？況「博學、篤志，切問、近思」，正求仁之先務哉？藉不求仁，則學、問、志、思以何爲？且仁而可以不求自至，是道宏人而非人宏道矣。知彼二者在中無不求之意，則此之不學干禄而禄自至，亦於言外見意，而不藉在中以顯不求之義。

在中者，猶言在裏許，相爲包函之詞。有以大包小言者，則此與「直在其中」一例。「寡尤」「寡悔」，自君子大亨至正、脩己治人之道，於以得禄，亦其中功效之一端。「父爲子隱，子爲父隱」，自君子盡倫率性、貞常利變之道，而於以言直，亦其中無所矯拂之一德。此以大包小，而小在大中也。有以顯含藏者，則「仁在其中」是也。學、志、問、思，功之顯。仁，德之藏也。顯以顯仁，而藏固藏於用，則道問學而即以尊德性，致知而即以存心，即其博者而約不離博，即其著者而微不離著，故

❶「子張」，劉校云：「自來皆言莊周師田子方，子方師子夏，是一傳之後流爲莊周者，係子夏非子張也。」

曰「仁在其中」。此以顯含藏者也。

以顯含藏而曰「在其中」，則見其中已深，而更無内之可入。以大包小而曰「在其中」，則見其中已備，而更無外之可求。證父攘羊，索直於人心天理之外者也。干禄之學，求禄於博文約禮之外者也。闕、慎只是以禮約之。人心天理有沽直之行，而此中原自有直，何事蹈證父之惡？博文約禮之外有干禄之學，而此中原自有禄，則亦何事習干禄之俗學哉？

要此以辨學術之邪正，而非以責其心之妄求。妄求之心，因富貴而起。干禄之學，沿流俗而成。子張終身不仕，非屑屑於富貴者。徒以才高意廣，欲兼人而盡知天下之學，以俯同流俗，如晚宋葉適、陳亮之所爲，初不可以有求禄之心責之。子張既無求禄之心，則夫子亦何必以不求自至歆動之耶？

古帝王治天下之大經大法，統謂之禮，故六官謂之《周禮》。三綱五常，是禮之本原。忠、質、文之異尚，即此三綱五常見諸行事者品節之詳略耳。所損所益，即損益此禮也。故本文以「所」字直頂上説。馬季長不識禮字，將打作兩橛，三綱五常之外，别有忠、質、文。然則三綱五常爲虚器而無所事，夏之忠，商之質，周之文，又不在者三綱五常上行其品節而别有施爲。只此便是漢儒不知道，大胡亂處。

夫三綱五常者，禮之體也。忠、質、文者，禮之用也。所損益者固在用，而用即體之用，要不可分。況如先賞後罰，則損義之有餘，益仁之不足。先罰後賞，則損仁之有餘，益義之不足。是五常亦有損益

也。商道親親，舍孫而立子，則損君臣之義，益父子之恩。周道尊尊，舍子而立孫，則損父子之恩，益君臣之義。是三綱亦有損益也，豈但品物文章之小者哉？至如以正朔三統爲損益，則尤其不學無識之大者。

夫三統者，天統以上古甲子歲，春前仲冬月，甲子朔夜半冬至爲曆元。地統以次古甲辰歲，地化自丑，畢于辰。春前季冬乙丑月，甲辰朔雞鳴冬至爲曆元。人統以又次古甲申歲，人生於寅，成於申。孟春丙寅月，甲申朔平旦立春爲曆元。曆元者，日月合璧，五星連珠，七曜復合，一元之始也。繇此而步閏、步餘、步五星之法生焉。古之治曆，有此三法，其閒雖有小異，歸於大同。特人統寅正，以曆元近步法差易而密耳。三代以其受命之數相符合者，循環迭用，而於推步之法，未嘗有所損益也。推之者人，而曆元實因天體之自然。天其可以損益之也哉？

東陽不知此理，乃謂「改正朔，易服色，以新視聽」。使徒欲新視聽而已，則秦爲無道，實用天正曆，而特易建亥爲歲首以愚民，視聽亦新，而逆天背數。三代之王，豈亦等暴秦之爲哉？

又其舛者，謂夏承唐，虞用人統，則尤杜撰。不審《胤征》已有三正之文，堯固以甲辰爲曆元，用地正，舜紹堯未改，而禹改之也。故曰「行夏之時」，不曰行唐之時。要以曆不可聽人之損益，而損益者，人治之先後詳略也。故經禮、儀禮，治法畢具，而獨不及曆，曆非禮之所攝也明矣。

八佾篇

黄勉齋分爲二説以言本，極爲別白。所以謂奢儉皆不中禮者，以「天下之大本」言也。其以儉戚爲本者，「初爲本、終爲末」之謂也。勉齋之以初爲本、終爲末者，爲范、楊言之，而非夫子之本旨也。

林放問禮之本，他只見人之爲禮，皆無根生出者儀文來，而意禮之必不然，固未嘗料量到那大本之中上去。夫子於此，亦難下語在。若説吾性所固有於喜怒哀樂之未發者，原具此天則，則語既迂遠，而此天則者，行乎豐儉戚易之中而無所不在，自非德之既脩而善凝其道者，反藉口以開無忌憚之端矣。故但從夫人所行之禮上較量先後，則始爲禮者，於儉行禮，以戚居喪，雖儉而已有儀文，但戚而已有喪紀，本未有奢，而不能極乎其易，然而禮已行焉，是禮之初也。

抑此心也，在古人未有奢、未盡易者既然，而後人既從乎奢，既務爲易之後，亦豈遂迷其本哉。苟其用意於禮，而不但以奢易誇人之耳目，則夫人之情固有其量，與其取之奢與易而情不給也，無寧取之儉與戚而量適盈也。將繇儉與戚而因文之相稱者，以觀乎情之正，繇此而天則之本不遠焉。情之正者，已發之節。天則之本，未發之中。迨其得之，則充乎儉之有餘，而不終於儉，極乎戚之所不忍不盡，而易之事又起，則不必守儉而專乎戚，而禮之本固不離也。

蓋以人事言之，以初終爲本末。以天理言之，以體用爲本末。而初因於性之所近，終因乎習之所成。則儉與戚有所不極

而尚因於性之不容已，用皆載體而天下之大本亦立。此古道之不離於本也。奢則有意爲奢，易則有意爲易。儉則無意爲儉，而見禮之備於儉，有意則爲吝而非儉。戚則無意爲戚，而但戚以盡其哀。有意則非戚。故儉不至於廢禮，而戚之非以偷安於不易者，此自性生情，自情生文者也。

故知楊氏「其本儉」、「其本戚」之説，滯而未達也。儉者見豐而不見儉，繇奢故有儉之名。戚者可戚而亦可易，繇有專乎易者而戚始孤行。初者繇有終而謂之初，本者非繇有末而固有本。故儉戚原不與奢易爲對，使儉戚而與奢易爲對，則禮有兩端，古人僅有本，而今人亦得有末矣。無本則並不得有末。

唯有繇體達用、因性生情、因情生文之德，則繇乎儉戚而禮自日充。不然，而棄禮以爲儉戚，則又不足名爲儉戚，而但名爲無禮。業已有禮矣，繇儉流奢，繇戚生易，故儉戚可以云本。若徒奢與易，則既離乎本，而末亦非禮。故奢與吝對，易與苟且對，而不可與儉戚對。此范、楊所以可謂儉戚爲本。然而終以繇奢名儉，繇易見戚，則必以禮所行乎儉戚者爲本，而不可徑云儉戚爲本。則本自本，儉戚自儉戚。林放問本，而夫子姑取初爲禮者使有所循以見本，而非直指之詞也。

若求其實，則上章所云「人而不仁如禮何」者，乃爲徑遂。儉與戚近乎仁，而非仁之全體大用。奢與易不可謂仁，而亦非必其不仁。仁也，中也，誠也，禮之本也。勉齋言「天下之本」，得之矣，通范、楊之窮而達聖人之微言者也。小注「樂於喪而非戚」之説，失之遠矣。

仁孝誠敬之至，可以與於禘之説，則可以治天下，乃自治天下言之。苟其爲仁孝誠敬之至者，雖不得天下而治之，而天德王道之經綸化裁，咸備於躬而無所讓，隨其所得爲者而效，即著君民親友未有不動者。乃自禘言之，雖其爲仁孝誠敬之至，苟不得天子之位，即欲減殺典禮以祀其所自出之祖，理不至，則誠必不達而神必不格。於此思之，須更有説在。

「不王不禘」，原不是先王自尊而卑人，安下者界限，所以《易》云「聖人之大寶曰位」。到者上面，天子與聖人敵等，而德之有聖人，位之有天子，則亦初無二理。《書》曰「亶聰明作元后，元后作民父母」，理一串而事雙行也。天子有天子的脈絡，聖人有聖人的脈絡。仁孝誠敬，聖人之脈絡也。不王不禘，天子之脈絡也。子産「取精用物」之説，可即以尋此處條理。故不王不禘，不但法所當然，亦理之必明而誠之可格者也。聖人，合理體誠者也。天子，爲理之所當尊，而理之所當尊者固有而無妄，則亦誠也。

仁孝誠敬之不至，而不足以禘者，易知。仁孝誠敬之至，而允可以禘者，難知。不王不禘之法易知，而王者之禘難知。不然，則仁孝誠敬以格鬼神，因於理氣之本合。而不王不禘，則徒因於名以立分，分以立法，是人爲而非天理，何以見先王之精義入神也哉？

倘但云「遠難格而近易孚」，則伯禽之於文王，與杞、宋之於上帝，相去何若，而杞、宋乃得行天子之事守，魯何以不但不可以禘嚳，雖密邇如文王，而亦不可乎？此不王不禘之説，亦必天理現前，充周流

貫，本末精粗，合爲一致，而實知《乾》之不息、《坤》之厚德，與天尊地卑、上下以定、方以類聚、物以群分之理，合同無閒，然後即此爲法，即此爲仁孝，即此爲理，即此爲誠。聖人所以但贊其知之妙，而終不言所以知之。嗚呼，誠有難言者。

此章乃《論語》中天德王道絶頂文字，不許小儒下口處。而《集註》云「魯所當諱」，則猶屈千鈞之弩爲鼷鼠發機也。

范氏説「誠是實，禮是虛」二句，大有理會處。虛卻非虛妄之謂，唯禮之虛，所以載誠之實。此一「實」字，與《易》「緼」字、《書》「衷」字一義。實體虛，虛函實也。須著實底，方持得虛底教有。而虛者，所以裝裹運動此實者也。

慶源説攝祭之禮爲虛，卻誤。攝祭，權也，非禮也。使可謂之禮，則亦何至「如不祭」耶？

新安云「誠是實心」，語自無病。誠是實心，禮是實理，心爲實，理爲虛，相因互用。無此心，則亦無此理。攝祭雖權有此理，而心不充之，實者缺，則虛者亦廢。故聖人以爲「如不祭」矣。

知此，則知小注「非所當祭而祭，則爲無是理矣。若有是誠心，還亦有神否」一問，極爲粗率。非所當祭而祭，則無是理矣。無理，則更無誠。無實者尚可容虛者之有其郛郭，無虛者則實者必無所麗矣。儘他癡敬、癡畏、癡媚也，總是虛妄不可謂之誠。或有時召得那鬼神來，亦所謂以妄召妄而已。

理便無妄，氣則有妄。生人之妄，緣氣而生。鬼神既不純乎理，而因乎氣之屈

伸，故亦有妄。以妄召妄，則妄或應，如腐肉之召蠅蚋，亡國之致妖孽一理。君子從其不爽者而言之，亦謂之誠有。而與仁人孝子所以格帝饗親之誠心，則話分兩頭，全無干涉矣。

唯禮行而誠不相及，則君子以爲深戒。在聖人則又無此患，故唯有故不與之爲歉然。知此，則「禮爲虛」云者，非不誠之謂，而待誠之詞。凡禮皆然，不獨指攝祭而言也。

若説「入太廟」是助祭，則當「奏假無言」之時而諄諄詰難，更成甚禮。荀子所記孔子觀欹器事，亦是閒時得入。想古宗廟，既無像主，又藏於寢，蓋不禁人游觀。而諸侯覲、問、冠、昏皆行於廟中，或有執事之職，君未至而先於此待君，故得問也。

「每事問」，即非不知，亦必有所未信。從好古敏求得者，若未手拊而目擊之，終只疑其爲未然。聖人豈必有異於人哉？尋常人一知便休，則以疑爲信，知得來儘是粗疎，如何會因器以見道。夫子則知問者信之繇，不問者疑之府，而禮之許人問者，乃使賢者俯就，不肖者企及，以大明此禮於天下也。

若已知已信，而故作謹縟之狀，此正朱子所云石慶數馬之類，又何足以爲聖人？尹和靖「雖知亦問」之説，衹要斡旋聖人一個無所不知、無所不謹，而誠僞關頭，早已鶻突。蓋不知不信，原有深淺之分，而聖人之知，則必以信爲知。未信而問，問出於誠，聖人之所以忠信好學不可及者，正以此耳。

《集註》謂管仲「不知聖賢大學之道，故局量褊淺，規模卑狹」，此爲探本之論。乃繇此而東陽執一死印板爲《大學》之序，以歸本於「格物致知工夫未到」。其在管仲，既非對證之藥，而其於《大學》本末始終之序，久矣其泥而未通也。

《大學》固以格物爲始教，而經文具曰「以脩身爲本」，不曰格物爲本。《章句》云「本始所先」，夫豈有二先哉？格物致知，一脩身之事也。經云「欲脩其身者，先正其心」云云，必先欲之而後有所先，喫緊頂著脩身工夫，卻是正心、誠意。正心、誠意之於脩身，就地下工夫也。致知、格物之於誠、正，借資以廣益也。只劈頭説「欲明明德於天下」，便是「知止爲始」。從此雖六言「先」，而内外本末，主輔自分。

今以管氏言之，其遺書具在，其行事亦班然可考。既非如霍光、寇準之不學無術，又非如釋氏之不立文字，瞎著去參。而其所以察乎事物以應其用者，亦可謂格矣。其周知乎是非得失，以通志而成務者，亦可謂致矣。如云「招攜以禮，懷遠以德」，豈爲知不及道，但仁不能守之耳。以視小儒之專己保殘，以精訓詁，不猶賢乎？然而終以成其爲小器者，則不以欲脩、欲正、欲誠之學爲本，而格非所格、致非所致也。

譬之作器者，格物如庀梓漆，致知如精彫鏤。器之大者，亦此材也，亦此巧也。器之小者，亦此材也，亦此巧也。規模異而已矣。物不格則材未庀，知不致則巧未工。欲以作大器而大器不成，孔子之所謂「太簡」是已。即以作小器而小器亦不成，此則欲爲管仲而不能，宋襄公、物不格。王介甫知不致。之流是已。管仲既已得成爲

器，則其材非不庀，而巧非不精。特其不知止至善以爲始，而無「欲明明德於天下」之心，故規模以隘。不以欲誠、欲正之心從事焉，故局量益褊爾。

《大學》之格物，亦與權謀術數之所格者，初無異事。權謀術數之所知，亦未嘗與《大學》所致之知，是非得失背道而馳。《楚書》、《秦誓》可見。但在欲脩、欲正、欲誠之學者，則即此而見天德王道之條理，其非欲脩、欲正、欲誠者，則徒以資其假仁義、致知。致富强之術而已。

以格物爲始教者，爲異端之虛無寂滅，高過於《大學》而無實者言也。彼未嘗不有求於心意，而以理不窮、知不致之故，則心之所存，益託於邪，意之所察，益析於妄。此則過在擇執之未精，物累心而知盪意也。

以知止爲始者，爲權謀術數、苟且以就功名者言也。彼未嘗不格物以充其用，致知以審夫幾，乃以不知明德、新民、至善之功，在存養以正、省察以誠之故，知益流於權謀之巧變，物但供其術數之億度。此則差在志學之未端，心役物而意詭知也。

今縱不得謂管仲之所格者爲盡物理之當然，所致者爲盡吾心之所能致，乃於格致責用力者，爲學問思辨之淺深、勤怠言也。若其或大或小，或正或駁，不於其本求之，而但於知與物責其功效，則且拘葸猶豫，天下之物皆爲疑府，而吾心之知，不有誠者以爲天則，亦知孰爲妄之非所宜致者哉？故曰：誠意者，天德王道之關也。欲誠其意，而意期無妄。欲正其心，而心矢不邪。則以之格物而物皆有則，以之致知而知一民義，意益實而心益廣矣。

此《大學》之條目，相爲首尾，端不自格物始而以平天下終。特其效之已成，則自物格以向於天下平爲以次而益大耳。

曾西之所以下視管仲者，正在誠意正心之德。故朱子亦曰：「生平所學，止此四字。」若以格物致知之功言之，則聖門諸子，雖如求、路，必不能爲管仲之所爲，則亦其博識深通之有未逮，又豈東陽所得議其長短哉？

《大學》之道，天德也，王道也。顯則爲《周官》之法度，微則爲《關雎》、《麟趾》之精意者也。徒於格物致知爭學之大小乎？今使朱子以正心誠意之學，正告管仲，彼雖不能改而從我，而不敢自誣爲已得。使東陽以其所謂格物致知者勸勉之，直足供其一笑而已。如小學之《弟子職》，亦出《管子》。蓋朱子之重言格致者，爲陸子静救

也。其於陳同父，則必以誠正告之。聖道大全，而正經以防邪慝者自別。此又與藥病之説異。舉一廢百，固矣哉。

雙峰分始、從、成爲三節，東陽奉之以駁上蔡。看來饒、許自是不審，上蔡未甚失也。

「以成」二字，緊頂上三句，原不另分支節。而上蔡之小疵，在「故曰『繹如也，以成』」七字，似專以「繹如」屬成。蔡覺軒亦然。「從之，純如也，皦如也，繹如也，以成」十三字本是一句。言既從之後，以此而成樂之一終也。止有兩節，不分爲三。本文一「以」字是現成語，而「繹如也」連上二句一滚趨下，斷不可以「純」「皦」屬「從」，「繹如」屬「成」。上蔡語病，正在强分三支，割裂全錦。東陽反以不分三支咎

上蔡，其愈誤矣。

以樂理言之，元聲之發，固非無歸，而必不別立之歸。故曰「禮主其減」，減者，有變易之節也，「樂主其盈」，盈者，無孤立之餘也。「禮減而進」，進非加益，不兩端隆而中殺，在變不忘則進也。「樂盈而反」，反非拆合，不中放而兩端收，一止無餘爲反也。若已盈而又減之以反，是氣不昌而爲樂極之悲矣。故「以成」者，即以此三者爲成，終其成而不易也。

今之鼓琴者，鄭聲也，是以有泛。今之填詞，淫樂也，是以端有引而尾有煞。若夫古之雅樂，與天地四時同其氣序，則貞元渾合而非孤餘以終，亦非更端以終也。

斗合於人紀，而日合於天紀。一陽之復，在去冬之半，而大寒之末，不足以爲歲終。故曰：「同歸而殊塗，一致而百慮。」始於同，從於殊。始於一，成於百。逮其殊塗百慮而不復束之以歸，斯與異端「萬法歸一」之說相爲霄壤。而《易》終於《未濟》，亦用《泰》三陰三陽之盛而極致其文耳。從者《泰》也，成者《未濟》也，豈有二哉！

故中吕之實，六萬五千五百三十六，必倍用其全，爲十三萬一千七十二，而其增也，則又起於末之大吕，而不於中吕。斯「成」與「從」無二致之理，尤自然之不可閒矣。「始」可異於「從」而爲二節者，盈之漸也。「成」不可離乎「從」而非三節者，盈即反而反於盈也。

唯樂之理通於文藝，故古之工於文者，微有發端，而終無掉尾收合之體。其有此者，則世之所謂「八大家」是已。和不

充而氣不持，汲汲然斷續鈎鎖，以爲首尾，如蚓之斷，僅有生氣施於顛末，是鄭聲之變，哀音亂節之徵也。乃欲以此例先王之樂，豈不誣哉！

《孟子》七篇不言樂，自其不逮處，故大而未化。唯其無得於樂，是以爲書亦爾。若上篇以好辨終，下篇以道統終，而一章之末，咸有尾煞。孔子作《春秋》，即不如此。雖絶筆獲麟，而但看上面兩三條，則全不知此書之將竟。王通竊倣爲《元經》，到後面便有曉風殘月、酒闌人散之象。故曰：「不學《詩》，無以言。」

《詩》與樂相爲表裏。如《大明》之卒章，纔説到「會朝清明」便休，《綿》之卒章，平平序「四有」，都似不曾完著，所以爲《雅》。《關雎》之卒章，兩興兩序，更不收束，所以爲《南》。皆即從即成，斯以不淫、不傷也。若《谷風》之詩，便須説「不念昔者，伊予來塈」，總束上「黽勉同心」之意。《崧高》、《烝民》，兩道作誦之意旨以終之，所以爲淫、爲變。《雅》與《南》之如彼者，非有意爲之，其心順者，言自達也。其心或變或淫，非照顧束裹，則自疑於離散。上推之樂而亦爾，下推之爲文詞而亦爾，此理自非韓、蘇所知。

里仁篇

「做工夫且須利仁」，爲此問者，定是不曾做工夫底。如要去「利仁」，則已不利矣。若云見仁之利而不仁之不利，此正是謀利計功之心，五伯之假仁是已。

「安仁」、「利仁」，總是成德後境界。

「利」字如《易》「利有攸往」之「利」，一路順利，無有阻難，原不可作「獲利」字說。若說到岸爲獲利，則上蔡所云「謂之有所得則未可」者，已自破得分明。若云利其有獲，顯與「先難後獲」相反，不得謂之仁矣。

仁固有得於理，亦可有得於效。抑不特效之得不得，不可預期。即理之得不得，亦不可早生歆羡。顔子說「雖欲從之，末繇也已」，具此心期，方能勾「不改其樂」。若刻畫著理中所必得之功，立地要做仁人，到蹭蹬處，卻大是一場懊𢤱，而「不可以久處約，長處樂」，正在此矣。

足知「利」字上用工夫不得。唯知者見得分明，一徑做去，自然無不利耳。唯爾，所以云味之無窮，而所守者不易也。工夫自在仁者、知者上一層。如所云「克復」、「敬恕」、「先難後獲」，都是安仁的本領。「務民之義」，便是利仁的本領。在此章則以寫仁知之心德，固不曾煞緊說工夫。聖賢文字，亦須參觀，不可隨句尋頭尾也。

「不仁者」三字，在夫子口中說得極嚴，與孟子所稱「不可與言」、「不保四體」等不同。孟子在發用上說，孔子在全體上說，故又曰「君子而不仁者有矣夫」。除下「安仁」、「利仁」，便是不仁者。《集註》「失其本心」四字，下得忒重。但不得其本心便不仁，非必失也。

聖人言「久」言「長」，言「約」言「樂」，字字皆有意味。今人說天下只有「約」「樂」兩境，又云只有富貴、貧賤兩塗，總孟浪語。約者，窘迫拘束不得自在之謂。樂者，在君子則須是「中天下而立，定四海之

民」，在常人也須有志得意滿、縱横皆適之事。以此思之，則非約、非樂之境多矣。若鮑焦、黔婁，則允爲貧賤。如天子、諸侯，則洵爲富貴。至於孔、孟之在當時，固不可云富貴，而又豈可謂之貧賤乎？則貧富之外，自有不貧不富，貴賤之外，自有不貴不賤之境也。

想來不仁者只恁平平地不約不樂也，還不見大敗缺在。則他本領上無個主宰，而於所措施儘有安頓發付不得底，故既處約樂，便露乖張，待其長久，則益不自攝持，逢處皆破綻矣。所以上蔡説「仁者心無内外遠近精粗之閒」，又説「不亡」、「不亂」，俱謂其有恒也。

不可久長者，則所謂「不恒其德，或承之羞」也。「或承之羞」者，非必然之羞，事久情變，羞出於所不自持也。乃夫人之德，唯仁斯恒。若陳仲子者，非不克意以處約，而以妻則食，以井李則匍匐而就，義可襲取而仁不適主爾。

除卻聖賢心德，「克己復禮」而「務民之義」，必能乎暫，而不能乎久，能乎不約不樂，而不能乎約樂。聖人於此勘人，極盡事理。不然，則戚戚於貧賤，汲汲於富貴者，與安仁、利仁之心體，天地懸隔，豈足與同類而相形哉？

吴氏説「不仁者不可一日處約樂，聖人之言待人以厚，故以久長言之爾」。夫聖人之厚，豈吞吐含糊，説一半留一半，爲不肖者存餘地之謂哉？其曰「鄉原，德之賊」，又曰「譬諸小人，其猶穿窬之盜」，是何等風霜雪霰語。此不仁者原無主名，而何事爲之諱耶？

「不處」、「不去」，是該括始末語，本文原是大段説。《集註》「審富貴，安貧賤」，亦寬説在，下得「審」字、「安」字極好。「審」有臨幾分明之義，如射者鏃鵠齊入目是也，亦有詳察之義，如審録之審之謂審是也。「安」有安頓之義，如《易》言「安其身」是也，亦有相安之義，如《書》言「安安」是也。自其詳察而安頓者，則所謂「取舍之分明」也。自其臨幾分明而相安者，則所謂「取舍之分益明」也。

「君子去仁」兩句，只結上文，無生下意。雙峰所言未是。只「不處」、「不去」，便是存仁、去仁一大界限。到得「君子無終食之閒違仁」，則他境界自別。赫然天理相爲合一，視聽言動，出門使民，不但防人欲之見侵，雖人欲不侵，而亦唯恐天理之不現前矣。

人自有人欲不侵而天理不存之時。在爲學者，撇除得人欲潔净，而志不定、氣不充，理便不恒。境當前，則因事見理。境未當前，天理便不相依住。即在未學者，天理了不相依，而私智俗緣未起之時，亦自有清清楚楚底時候。在此際，教他設法去取富貴，舍貧賤，亦非所樂。爲此其可謂之君子乎？可謂之仁乎？

所以一意在富貴貧賤上用工夫，只掙扎得者段境界，便是他極致，而於天理自然之則，全未搭著涯際。蓋當天理未存之先，其誘人以去仁者，莫大於富貴、貧賤之兩端，而於私欲既遏之後，其無所誘而亦違仁者，不在富貴、貧賤，而在終食之積與造次、顛沛之頃。所以《集註》説「不但富貴貧賤之閒而已」。

唯存養之既密，則其於「不處」、「不

去」，卻是泰山壓卵之勢，立下粉碎。而所以精夫「不處」、「不去」之義以入神，審。順夫「不處」、「不去」之心以樂天者，安。要亦完其「不處」、「不去」之道。事境分明，入目不亂，亦可謂之審。心境泰定，順物無逆，亦可謂之安。此始學之與極致，可同予以「不處」、「不去」之名，而其所不同者，則言「去」言「違」，淺深自別也。

「去」者，對存而言，有意存之爲不去，有意去之爲去。「違」者，對依而言，未與相依之謂違，依而無閒之謂無違。無違則不但存，而更不可以不去言矣。小注「須是審」、「卻要安」之說，只說得上截，與程子「特立者能之」一例。聖人本旨，則大綱說下，不墮一邊也。

遏欲有兩層，都未到存理分上。其一，事境當前，卻立著個取舍之分，一力壓住，則雖有欲富貴、惡貧賤之心，也按捺不發。其於取舍之分，也是大綱曉得，硬地執認，此釋氏所謂「折服現行煩惱」也。其一，則一向欲惡上情染得輕，又向那高明透脫上走，使此心得以恒虛，而於富貴之樂、貧賤之苦，未交心目之時，空空洞洞著，則雖富貴有可得之機，貧賤有可去之勢，他也總不起念。繇他打點得者心體清閒，故能爾爾，則釋氏所謂「自性煩惱永斷無餘」也。

釋氏棋力、酒量，只到此處，便爲絕頂。繇此無所損害於物，而其所謂「七菩提」、「八聖道」等，亦只在者上面做些水墨工夫。聖學則不然。雖以奉當然之理壓住欲惡，按捺不發者爲未至，卻不恃欲惡之情輕，走那高明透脫一路。到底只奉此

當然之理以爲依，而但繇淺向深，繇偏向全，繇生向熟，繇有事之擇執向無事之精一上做去，則心純乎理，而擇夫富貴貧賤者，精義入神，應乎富貴貧賤者，敦仁守土。繇此大用以顯，便是天秩天敘。所以說「一日克己復禮，天下歸仁」，非但無損於物，而以虛願往來也。

《集註》說兩個「明」字，中閒有多少條理在。貧無諂、富無驕之上，有貧樂、富好禮。德業經綸，都從此「明」字生出。

《集註》將終食、造次、顛沛作一氣三平說，玩本文兩云「必於是」，語氣既緊，而「必」字亦有力在，足知《集註》之精。真西山分三段卻錯。西山似將末兩句作效說，又將終食說得易，造次、顛沛說得難。不知此之難易，原以人資稟之所近而分，非有畫然一定之差等也。

以淺言之，如陶靖節一流，要他大段不昧此心卻易，到造次、顛沛時，未免弱在。若張睢陽、段太尉，儘在造次、顛沛上生色，以無終食之閒違仁之功期之，不特未嘗從事於此，且恐其雖欲從之，而力亦不給也。

所以君子不但恃其資之所近，而動靜交養，常變一心，既以志帥氣而持之於恒，亦以氣配義而貞之於險。只此方是依仁之全功。不可謂終食無違爲「可勉而至」，造次、顛沛「必存養之熟而後不失」也。故謂此章分兩節則可，分三段則不可。

所以分二節而可者，終食之閒，未有可欲、可惡之事接於心，故必靜存天理以於仁無違，非但動遏人欲以不去夫仁。若造次、顛沛，苟非至不仁之人，若項煜、馮

銓之類，亦無暇有所欲，有所惡矣。即此以見欲惡不至之境，除天理現前，充周應用者，遏欲之功，全無可恃。何也？以此境之無欲可遏也。

在入手工夫，只富貴貧賤有依據，分得者取舍之限界明白。若説造次顛沛該是怎生，卻説不得。到造次顛沛時，只此心此理是一致，事跡上全無粉本，故但恃功之密而不恃分之明。殷之三仁，「自靖，人自獻於先王」，隨所取舍，無不可也。若先説該是怎生，如非道之富貴不可處，非道之貧賤不可去者，然則趙孟頫之仕元，一微子也。劉休炳之同豕食，一箕子也。洩冶之死，一比干也。

大抵在欲惡持權之地，遠去仁之害，則界限自有其常，如藥之治病，可以配合分兩。在欲惡不至之境，生死得失之地，求仁以得仁，則此理之周流六虛者，原不可爲典要，如食之養生，不可額設一餐必喫多少，屬飽而已矣。到不違仁而於仁無違地位，其以處夫富貴貧賤者，中間有多少精義入神之用在。所以夫子只迤邐説下，更不回互。而《集註》所云「取舍之分益明」，雖爲回互語，乃其云「益明」者，非但向之不以欲惡去仁已也。

「一日用力於仁」，較前所云「好仁惡不仁者」，只揀下能好惡者一段入手工夫説，原不可在資稟上分利、勉。朱子云「用力，説氣較多，志亦在上面」，此語雖重説氣。又云「志之所至，氣必至焉」，「志立，自是奮發敢爲」，則抑以氣聽於志，而志固爲主也。「氣」字是代本文「力」字，「志」字

乃補帖出「用力」「用」字底本領。其曰「志，氣之帥也」，則顯然氣爲志用矣。

用力於仁，既志用氣，則人各有力，何故不能用之於仁？可見只是不志於仁。不志於仁，便有力也不用，便用力也不在仁上用。有目力而以察惡色，有耳力而以審惡聲，有可習勞茹苦之力，卻如嬾婦魚油燈，只照博弈，不照機杼。夫子從者處所看破不好仁、不惡不仁者之明效，所以道「我未見力不足者」。

如蘇秦刺股懸梁，慧可立雪斷臂，以此用之於仁，何難之不可爲？下至無賴子弟，投瓊賭采，連宵徹曙，及至父母病，教他坐侍一夜，瞌睡便驅不去。又如歸安茅元徵割股以療其妾，怎生他父母疾時，卻不能即此？可知盡不肖者，皆有做忠臣孝子底力在，而其所以於彼偏用，於此偏不用者，則唯志也。其志之偏，志於彼而不志於此者，則唯其所好所惡者異也。

顯然，須是好仁惡不仁，方能勾用力於仁。如人不好酒，則志不在酒。志不在酒，則氣不勝酒，安能拚著一日之醉以浮白痛飲耶？故夫子提出病根在好惡上，劄著古今人不能用力於仁的血髓。曰「我未見力不足者」，非力不足，則其過豈非好惡之不誠哉？

好惡還是始事，用力纔是實著。唯好仁惡不仁，而後能用力。非好仁惡不仁，雖欲用力，而恒見力之不足。是非好仁惡不仁之爲安行，而高過於用力者之勉行，可知矣。

若說好仁惡不仁，已成之境，用力乃求成之功，則必將謂用力以好仁，用力以惡不仁，此又大屬不審。且試體驗，看好

惡如何用得力？好之誠如好好色，惡之誠如惡惡臭，天下有好好色、惡惡臭而須用力者乎？抑人之或不好好色、惡惡臭者，其能用力以好惡乎？

朱子但緣本文「無以尚之」二段，説得鄭重，故以前一節爲成德，後一節爲勉强。不知夫子之須鄭重以言好惡者，緣上文驀地説「我未見好仁者，惡不仁者」，恰似懸空遥斷。而好惡隱於人心，人固可曰何以知我之不能好惡也，故説兩個榜樣與他看。好惡隱，而「無以尚之」、「不使加身」顯也。繇其不能「無以尚之」，知其非好。繇其不能「不使加身」，知其非惡。使有能好仁惡不仁者，則必有「無以尚之」、「不使加身」者，現其誠中形外之符。而既「無以尚之」，則必壹志以求仁。「不使加身」，則必正志以去不仁。繇此亘亘綿綿，篤實精靈，一力到底，以從事於仁，何憂力之不足哉？

乃即一日之用力，雖暫而未久，生而未熟，然亦必其一日之中，好之誠而「無以尚之」，惡之誠而「不使加身」，情專志壹，氣亦至焉。而後耳目口體，一聽令於心之所之，有力而不憚用，用而不詭其施也。

前一節是大綱説，兼生熟、久暫在内。後言一日，則摘下功未久而習未熟者爲言。實則因好惡而後用力，終身、一日、自然、勉强，其致一也。至云「我未見力不足者」，則但以徵好惡誠而力必逮，初不云我未見一日用力於仁者。其云「蓋有之而我未見」，雖寬一步説，要爲聖人脩辭立誠，不詭於理一分殊之節目，不似釋氏所云「一切衆生皆有佛性」之誣，謂人之性情已正，而氣力不堪，在大造無心賦予中，莫須有此。而終曰「我未之見」，則以氣力之得

於天者略同，而性情之爲物欲所蔽者頓異。性情言好惡。蓋志靈而動，親聽於情，故受蔽。氣動而不靈，壹聽於志，而與情疎遠，故不受蔽。其志不蔽而氣受蔽者，於理可或有，以氣賤於志故。而於事則無也。

「我未見力不足者」以下三句文字，如水行地，曲折皆順。乃《集註》阻其順下之勢，强爲分折，將兩個「未見」作一例解。不知夫子要見者用力而力不足底人何用。若果有之，固聖人之所深爲矜閔，如瞽之廢視，凶服者之廢禮然。曾願見之，而以未見爲歎哉？

雙峰以下諸儒，將禮讓對争奪説，朱子原不如此。只此是微言絶而大義隱。朱子之遺意，至宋末而蕩然，良可悼已。

本文云「如禮何」，言其有事於禮而終不得當也。乃云上下之分不得截然，不奪不饜。若到怎即當地，❶還有甚麽禮？豈但不能「如禮何」，而禮亦直無如此人、此世界何矣。

讓固有對争而言者，然字義之有對待者，其例不一。如聖對狂，是儘著兩頭對也。聖亦可對賢，則不能聖而但至於賢，以相近而相形也。今曰「不能以禮讓爲國」，則亦就能以禮讓者形而見之，如賢不能聖之比也，而豈遂至於争乎？

「不能以禮讓爲國」者，自世主庸臣之恒。如云以争爲國，則古今之凶頑貪鄙者，亦但争而已矣，無有以之爲國者也。齊桓公殺其弟以争國，初不立一殺弟奪財

❶「即當」，即下文「郎當」。中華本校：「郎當」一詞，是唐宋以後習用語。此處「郎」誤作「即」，「恁」、「怎」亦形近而誤。

之令以施之民。季氏四分公室而逐君，卻不許南蒯子仲之叛。則世之無以争爲國者，審矣。

不能讓，不可謂之争；而但不争，亦不可謂之讓。抑以臨財讓多取、步趨讓先行之謂讓，則此之爲讓，特禮之末節耳。並此不能，亦無禮之甚，而抑不可云「如禮何」也。黄氏讓畔、讓路之説，但趁著讓字類填古語，自不曾曉得讓畔、讓路是何等境界。讓畔、讓路，乃是「爲國乎何有」極至處底聖功神化，豈爲人君者脩爲政而立爲教，以之爲國而使人遵者乎？使然，且見道周田畔，彼責此之不先讓，而此責彼之不速讓，亦交争告訐而不可止矣。

此章乃聖人本天治人，因心作極，天德王道底本領。如何抹下將争不争説，又在儀文上計較推遜。故《集註》曰「讓者禮之實也」。

朱子又云：「若以好争之心，而徒欲行禮文之末以動人，如何感化得他。」又云：「先王之爲禮讓，正要朴實頭用。」看來，所謂「朴實頭」者，正與《巧笑》章注中「忠信」字一脈相通。《曲禮》曰：「君子恭敬、撙節、退讓以明禮。」只是反求之心德，必忠而已，無不盡，信而已，無不實，則在人恒見其有餘，而在己恒見其不足。故於物無敢慢，於事無敢侈，於儀文無敢過情，自然見得者禮儀三百，威儀三千，皆天理固然之則，以自治而治人者，儘著自家志氣，精神收斂，遜順做去，虧欠他一點不得。如此，方能與禮相應，而經之緯之以治國者，有餘裕矣。此所謂「有《關雎》、《麟趾》之精意，而後《周官》之法度可行」也。

《關雎》不得之思，既得之樂，都是從

愛敬之心上發出來，以尊親夫淑女而無所侈肆。《麟趾》之不踐、不觸、不抵，一倍自然底忠厚，以無犯於物，此就二詩一分禮讓底精意而説。夫是之謂讓。豈但上下截然，不奪不攘之謂哉？湯之「聖敬日躋」，文之「小心翼翼」，皆此謂也。其非訓詁之儒所得與知，宜矣。

上下不争，以淺言之，亦不是讓。天子有天下，諸侯有國，大夫有家，相安而不争奪，豈諸侯讓天下於天子，大夫以國讓諸侯，士庶人以家讓大夫乎？故以淺言之，亦曰推己所有以與人者，讓也。雙峰不思，乃至於此。

緣其意，但爲春秋時執政争權，疑夫子刺之。乃不知聖人見地，「上下與天地同流」，「百世以俟聖人而不惑」。若隨處隨説，只辦一口氣，與趙鞅、陳恒、季斯、叔州仇幾個没行檢的厮鬬，何以爲孔子？此類以孔子相魯事徵之自見。

朱子雖云「忠是一，恕是貫」，卻必不可云忠以恕之。看來「盡己之謂忠，推己之謂恕」，兩「己」字微有分别。至聖人地位，乃無分别。若無分别，則推而不盡，不可謂推，盡而不推，何以言盡，亦不須言忠復言恕矣。

忠亦在應事接物上見。無所應接時，不特忠之用不著，而忠之體亦隱。即如説「維天之命，於穆不已」是忠，也須在命上方有已不已。命者，天之命物也，即與物以爲性命者也。然則言忠是體，恕是用者，初不可截然分作兩段，以居於己者爲體，被於物者爲用矣。

盡與推都是繇己及物之事，則兩字更不得分曉。故知合盡己言之，則所謂己者，性也，理也。合推己言之，則所謂己者，情也，欲也。如堯授天下於舜，所性之理，大公無私，而順受得宜者，既盡乎己性之德。乃舜之德必爲天子而後盡其用，舜之情也。天下臣民必得舜爲天子而後安，天下之情也。舜欲兼善天下之情，亦堯所有之情。天下欲得聖人以爲君之情，亦堯所有之情。推此情以給天下之欲，則所謂推己者，又於情欲見之也。

唯其如是，所以説忠恕是學者事。何也？未至於聖人之域，則不能從心所欲而皆天理，於是乎絜之於理而性盡焉，抑將絜之於情而欲推焉。兩者交勘，得其合一，而推所無滯者亦盡所無歉，斯以行乎萬事萬物而無不可貫也。

若聖人，則欲即理也，情一性也，所以不須求之忠而又求之恕，以於分而得合。但所自盡其己，而在己之情、天下之欲無不通志而成務。故曰：「惟天下至誠，爲能盡其性，能盡其性，則能盡人物之性。」不須復如大賢以降，其所盡之己，須壁立一面，撇開人欲以爲天理，於其所推，則以欲觀欲而後志可通矣。

纔盡乎己，恕道亦存，而但言忠，則疑夫己之所盡者，必理之當盡，而未徹於天下之情。所以於聖人物我咸宜處，單説是忠不得，而必曰誠，曰仁，曰盡性。誠者，誠於理，亦誠於欲也。仁者，心之德，情之性也。愛之理，性之情也。性者，情之所自生也。

又推而上之，以言乎天，則忠恕直安不上，何也？天無己也，天亦無性也。性

在形中者，而天無形也。即此時行物生者，斯爲天道不息，而非有生死之閒斷，則大公而無彼此之區宇也，是無已也。故但有命而非有性，命則無適，丁歷切。而性有疆矣。

但其無息而不窮於施，有其理則畢出以生成者，即此爲在人所盡之己，而己之無不盡。其於物之性情，可以養其欲、給其求，向於善、遠於惡，無不各得，而無一物之或强，即此爲在人所推之己，而己之無不推。所以不可以忠恕言聖言天，而亦可於聖人與天見忠恕也。

曾子見夫子所以貫之者，欲合乎理，性通於情，執大中而於理皆實，隨萬化而於情皆順。到此説誠，説盡性，則又成孤另，而似乎以其誠、以其性入物之虚以舉其實，則且暗與後世「散錢索子」鄙倍之説相似，故於其流行上以忠恕爲言，然後聖道之撲滿充周，理無不得，情無不通者，浹洽言之而無所礙。

要以忠恕之貫於天下，而物受之者飽滿於其性情，則雖天道聖人，亦可以忠恕言之。而方其盡己、推己，兩俱不廢，以求萬事之理，萬物之情，則唯學者爲然，而聖人不爾。

乃聖人不可以恕言，而非不可以忠言。故朱子謂「下不得一個『推』字」，亦以見聖人有必盡之己，而無己之可推。聖人纔盡性，即盡情，即盡乎欲。要盡乎理欲，有分界可以言推，理本大同，不可以推言也。

然竟舍恕言忠，則又疑於一盡於理而不達於情。故至誠無息者，即萬物各得之所。萬物各得之所，即聖人自得之所。理

唯公，故不待推。欲到大公處，亦不待推。而所與給萬物之欲者，仍聖人所固有之情。則曾子以忠恕言夫子之道，非淺於擬聖。而宋儒以忠恕專屬學者，正以明夫人作聖之階，理亦未嘗不合符也。而以此思「一以貫之」之旨，亦約略可識矣。

聖人有欲，其欲即天之理。天無欲，其理即人之欲。學者有理有欲，理盡則合人之欲，欲推即合天之理。於此可見人欲之各得，即天理之大同，天理之大同，無人欲之或異。治民有道，此道也。獲上有道，此道也。信友有道，此道也。順親有道，此道也。誠身有道，此道也。故曰「吾道一以貫之」也。

如此下語，則諸説同異可合，而較程子「有心無心」之説爲明切，可以有功於程子。愚此解，朴實有味。解此章者，但從此求之，則不墮俗儒，不入異端矣。

於天理達人欲，更無轉折。於人欲見天理，須有安排。只此爲仁恕之別。

只理便謂之天，只欲便謂之人。飢則食，寒則衣，天也。食各有所甘，衣亦各有所好，人也。但以「食不厭精」、「不以紺緅飾」兩章觀之，則以此而裁成萬物，輔相天地，忠動以天，恕亦動以天矣。

勉齋説「忠近未發」，體程子「大本、達道」之説，甚精。者所盡之己，雖在事物應接處現前應用，卻於物感未交時也分明在。和非未發時所有，中則直到已發後依舊在中，不隨所發而散。故存養無間於動

靜，省察必待於動時。但言忠，固將有恕，但言恕，或離於忠，故曰「忠近未發」。須玩一「近」字。

動則欲見，聖人之所不能無也。只未發之理，誠實滿足，包括下者動中之情在内，不別於動上省其情，斯言忠而恕已具矣。若於喜怒哀樂之發，情欲見端處，卻尋上去，則欲外有理，理外有欲，必須盡己、推己並行合用矣。

倘以盡己之理壓伏其欲，則於天下多有所不通。若只推其所欲，不盡乎理，則人己利害，勢相扞格，而有不能推。一力推去，又做成一個墨子兼愛，及忘身徇物之仁矣。

曾子見得聖人動靜一致、天人一理處，故雖無所於推，而求之於盡己而無不盡者，即以求之於推己而無不推，確然道個「忠恕而已矣」，更無不徹處。

天無可推，則可云「不待推」。天雖無心於盡，及看到「鼓之以雷霆，潤之以風雨」，絪緼化醇、雷雨滿盈處，已自盡著在，但無己而已。只此是命，只此是天，只此是理，只此是象數，只此是化育亭毒之天。此理落在人上，故爲誠，爲仁，爲忠恕，而一以貫之，道無不立，無不行矣。

朱子引《詩》「於穆不已」、《易》「乾道變化」爲言，顯然是體用合一之旨。若云「天不待盡」，則別有一清虛自然無爲之天，而必盡必推之忠恕，即貫此天道不得矣。非別有一天，則一以貫之。如別有清虛無爲之天，則必別有清虛無爲之道，以虛貫實，是「以一貫之」，非「一以貫之」也。此是聖學、異端一大界限，故言道者必慎

言天。

《詩》說「於穆不已」，是贊天命無閒斷。朱子斷章引來，卻是說天命不閒斷，《中庸》意亦如此。儘著者太極絪緼，陰陽變合，以命萬物而無所已也。知此，則「不待盡」之說，未免犯道家「天地不仁」疆界。言天差，則言道皆差也。

《中庸》說「無爲而成」，以其不因名法智力而就功耳。經綸、立本、知化，見而敬，言而信，行而說，何嘗不是全副本領，儘著用去？以此配天，天可知矣。

潛室看來不用朱子「忠是一，恕是貫」之說，解自分明。其言「生熟」亦好。熟非不待推，只所推者無別已耳。朱子拆下一「恕」字，分學者、聖人。曾子合言「忠恕」，則下學而上達矣。一事作兩件下工夫，唯其生也。合下做一件做，唯其熟也。下學上達，天人合一，熟而已矣。

潛室倒述《易》語，錯謬之甚也。《易》云「同歸殊途，一致百慮」，是「一以貫之」。若云「殊途同歸，百慮一致」，則是貫之以一也。釋氏「萬法歸一」之說，正從此出。

此中分別，一線千里。「同歸殊塗，一致百慮」者，若將一粒粟種下，生出無數粟來，既天理之自然，亦聖人成能之事也。其云「殊塗同歸，百慮一致」，則是將太倉之粟，倒併作一粒，天地之閒，既無此理，亦無此事。而釋氏所以云爾者，他只要消滅得者世界，到那一無所有底田地，但留此石火電光、依稀若有者，謂之曰「一」，已而並此一而欲除之，則又曰「一歸何處」，

所以有蕉心之喻。芭蕉直是無心也。

若夫盡己者，己之盡也；推己者，己之推也。己者「同歸」「一致」，盡以推者「殊塗」「百慮」也。若倒著《易》文説，則收攝天下固有之道而反之，硬執一己以爲歸宿，豈非「三界唯心，萬法唯識」之唾餘哉？比見俗儒倒用此二語甚多，不意潛室已爲之作俑。

小注中有問「『幾諫』是見微而諫否」者，説甚有理。以字義言，「幾」雖訓「微」，而「微」字之義，有弱也、細也、緩也、隱也四意。「幾」之爲「微」，則但取細微之一義，而無當於弱、緩與隱。微可謂之隱，幾固不可謂之隱也。《檀弓》所云「有隱無犯」，隱原不對犯而言。觀下云「事師無犯無隱」，倘以直詞爲犯，微言爲隱，則無隱何以復得無犯，無犯何以復得無隱？然則所謂隱者，但不昌言於衆之謂耳。

父子之際，恃談言微中以解紛，此諺所謂「逢人且説三分話」者，中閒留一抽身法，而真愛早已滅裂矣。且微詞之所動，必慧了人而後能喻。使其父母而或朴鈍也，兼母言之，尤必婦人所得喻。將如以棘刺切骨之疽，其不相及遠矣，豈事父母之通義乎？

《内則》云「下氣、怡聲、柔色」，彼亦但言辭氣之和，而非謂言句之隱。氣雖下，色雖柔，聲雖怡，而辭抑不得不盡。假令父母欲殺人，而姑云此人似不當殺，請舍之，以體好生之德，豈非「越人關弓，談笑而道」之比哉？

以此知「幾諫」者，非微言不盡之謂，而「見微先諫」之説爲允當也。到郎當地

位，自非危言苦色不能止燎原之火，而在幾微初見之際，無一發難收之勢，可無用其垂涕之怨，則唯「幾諫」爲體，而後「下氣、怡聲、柔色」得以爲用。二者相因，而益以知「見微先諫」之妙也。

「見志不從」一「志」字，明是過之未成。不從則漸成矣，故以「又敬不違」之道繼之。若其必不從而至於「勞」，則亦必已之直詞盡言有以嬰父母之怒。若微言不盡，約略含吐，則雖甚暴之父母，亦何至有撻之流血之事？既云微言不盡，又云得罪於父母，一章之中，前後自相矛盾矣。

凡此，皆可以知「見微而諫」之説爲優。蓋人子於親，不忍陷之於惡，關心至處，時刻警省。遇有萌芽，早知差錯，恰與自家慎獨工夫一樣細密。而家庭之閒，父母雖善蓋覆，亦自無微不著，與臣之事君，勢位闊殊，必待顯著而後可言者自別。故臣以幾諫，則事涉影響，其君必以爲謗己，而父母則不能。且君臣主義，故人臣以君之改過爲榮。而親之於己，直爲一體，必待其有過之可改，則孝子之心，直若己之有惡，爲人攻發，雖可補救於後，而已慙恧於先矣。

朱子之答問者曰：「人做事，亦自有驀地做出來，那里去討幾微處？」此正不足以破見微之説。驀地做來底，自是處事接物之際，輕許輕信、輕受輕辭之類。此是合商量底事體，即有商量，不名爲諫。所必諫者，必其聲色貨利之溺，與夫爭鬬仇訟之事也。此其眈之必有素，而釀之必有因。天下豈有驀地撞著一個女子，便摟之入室，忽然一念想及非分之財，驀地便有横財湊手之理？則爲之於一時，而計之

已夙，他人不知其幾，而子固已知之矣。

至於一朝之忿，或發於無根。乃以惡本無根，則發之速而成之亦速，迨其已成，則已爲既往之不咎，而無所於諫。若云列其前愆，以防其貳過，則於前過爲著，而於後過爲幾。足知凡當諫者，必其有幾，而驀地之失不與焉。驀地之失，在事而不在志。安得有志之不從，以待「又敬」之再諫乎？以本文推之，大義炳然。惜乎問者之不能引伸，以相長於斆學也。

子之諫親，只爲不忍陷親於惡，故須權以審乎輕重。《内則》云「與其」、云「寧」者，正人子處變之時，千回百折，熟思審處來底。以此益知朱子所云「驀地做出來」底，不在諫例。「驀地做出來」底，其惡必淺，較之怙過愎諫而撻子流血以賊父子之恩，則彼輕而此重矣。

即至忽然一棒打死一人，雖於常情見其大，然亦只是過誤殺人，不陷重辟，鄉黨州閭亦且憐之，不得云「得罪於鄉黨」。故孟子亦唯立一竊負而逃之法，以惡出無心，不可責善以賊恩，而業已殺人，諫亦無益也。

假使因酗酒而誤殺，則固有可諫之幾在。其平日痛飲無節，使酒妄怒時，正好預陳酒中或有誤殺之害，卻於彼時則須垂涕泣以盡其辭。「不怨」云者，不以己之被撻痛楚爲怨也。不怨而後諫之再三不已，怨則不復諫矣。若親方將陷於惡，已乃歡容笑口，緩頰而談，則豈復有人之心哉？

西山推「幾諫」之義，而及於天子、諸侯之子，此未嘗審之於義也。天子、諸侯

之子，卻無諫諍之禮。所以《内則》但云「得罪於鄉黨州閭」，非文有所遺，待西山之補疏也。

天子、諸侯之有過，自公卿以至於矇瞍、工輿，不患諫者之無人矣。所以世子自問安視膳之外，皆非其職。朝廷之政，既非其所與聞，宫壼之閒有所失德，則正爲嫌隙窺伺之府。夫以救過以全恩之不暇，而敢以空言激成實釁，以賊父子之仁哉？即其萬不得已而有所言，必其關於君身之安危，亦以情而不以理。若如西山所云「得罪於天下」者，固非青宫之所得與聞也。

蓋天子、諸侯之子，於其父有子道，抑有臣道。當世及之天下，則又有先後相承、時位相逼之道。既不患諫諍之無人，是可藉手以全恩矣，何事效草野之倨侮以犯危疑耶？

漢明帝「河南、南陽不可問」之對，亦偶爾與聞，微言以釋上怒耳，初非諫也。然且以成君父易儲之過，疑於炫才以奪嫡，不得與叔齊同其仁矣。若懿文太子之懷疑以致夭折，非不遇明主慈父，且以召過傷恩，釀再世之禍，況其下此者乎？故曰：「爲人臣子而不知《春秋》，守經事而不知宜，遭變事而不知權。」權者，輕重之所取定也。

夫曰「諫」而必曰「不從」，曰「勞」，則諫之至於不從而且勞者，固其恒也。特在士庶之家，則父母有不順之志，所發露而見端者，止此兄弟僕妾之儔，無相乘以取厚利之事。其在天子、諸侯，則屬垣之耳，傾危伏焉。志一見端，將李泌所謂「就舒王而獻首謀」者，於此起矣，況「不從」之且

至於「勞」也。

士庶之子，撻而已矣，撻而流血而已矣。夫人即以非道撻其子，即至於流血，而要非其過之大者。以權之於「得罪於鄉黨州閭」，其爲善惡、利害，皆彼輕而此重。若天子、諸侯之於子，而豈徒爾哉？小者爲宜臼，而大者爲申生。要亦一怒也，亦一撻也。以惡言之，則戕國本以危宗廟。雖有他惡，曾莫得與比重。以害言之，則小者爲晉之亂，而大者爲西周之亡。亦害之莫有重焉者也。故士庶之子，以不諫而陷親於不義，天子、諸侯之子，正恐以諫而陷親於大惡。故曰「處變事而知權」，言其其輕重之審也。❶《内則》之云「與其」、云「寧」者，亦審乎輕重之詞也。

士庶之子，蒙撻流血而道在不怨，則以撻子流血，親之過小者也。天子、諸侯之子，蒙怒見廢，則親之過大矣。親之過大而不怨，是爲不孝，孟子於《小弁》，言之詳矣。不審其始，冒昧以諫，卒逢親怒，禍首宫庭，怨耶？不怨耶？其又何以自靖耶？

聖人酌權以立萬世之經，故不爲天子、諸侯立以子諫父之禮。蓋親而賢也，則端人正士自盡其讜言，而無待於子。若其不賢也，則可使有誅逐諫臣之事，而不可使摇國本以召天下之兵端。嫌疑之際，微子且不能效諸不肖之弟，而况子之於親乎？西山不知《春秋》之義，以士庶例天子、諸侯，將使仁而陷於愚，義而流於訐，啓不善讀書者無窮之害。故君子之立言，

❶「其其」，中華本删一「其」字。按：依文意，似衍一「其」字。

不可不慎也。

雙峰云「聖人言常不言變」，看得聖人言語忒煞小了。流俗謂「儒者當寘之高閣，以待太平」，皆此等啓之也。

聖人一語，如天覆地載，那有滲漏？只他就一事而言，則條派原分。子曰「不遠遊」，但以言遊耳，非概不遠行之謂。遊者，遊學、遊宦也。仕與學雖是大事，卻儘可從容著，故有閒遊之意。若業已仕而君命臨之，如蘇武之母雖存，匈奴之行，十九年也辭不得。蓋武之行原非遊比也。遊固常也，即銜君命而遠使，亦常也，何變之可言而聖人不言哉？至於避仇避難，則與父母俱行。若商賈之走四方，所謂「禮不下於庶人」，非所論也。「父母在，不遠遊」，一言而定爲子者之經，何有變之未盡？

馮氏以「講説」釋「言」字，可補《集註》之疎。有講説則必有流傳，故從千百年後，而知其「言之不出」。若日用之閒有所酬答，措施之際有所曉譬，則古人言之煩簡，夫子亦何從而知之？

孟子説「見知」、「聞知」，皆傳道之古人也。太公望、散宜生既無傳書，伊尹、萊朱所作訓誥，亦皆因事而作，不似老、莊、管、吕，特地做出一篇文字。叔孫豹曰「其次有立言」，至春秋時習尚已然，而古人不爾。「恥躬之不逮」者，不逮其所撰述之理，非不踐其所告語之事，本文自明。朱子云「空言無實」，「空言」字從夫子「我欲託之空言」來，明是説著述。范氏「出諸口」一「口」字便有病。

此章與孟子「人之患在好爲人師」一

理，卻與「仁者其言也訒」不同。辭之多寡静躁，繫於存心。著述之有無，則好名、務實之異。古人非必存心之皆醇，特其務實之異於後世耳。

行道而有得於心之謂「德」，唯行道之所得者爲「不孤」。若只依附著道，襲取而無所得，則直是浮游於倫物之際，自家先不關切，而聚散無恒，物亦莫之應矣。

「德」在心，「不孤」在物。到此痛癢相關之處，名言將窮。所以陳新安著個「天理自然之合」六字，大概説來，微妙親切。伯夷便必有叔齊，太伯便必有仲雍。乃至蕭、曹、丙、魏，自爾相成。若謝靈運，儘他説「忠義感君子」，畢竟無助之者。

此與「堯、舜帥天下以仁而民從之，桀、紂帥天下以暴而民從之，其所令反其所好而民不從」，意旨正同。故朱子以小人之德反證，以驗其理之同，則亦《大學》桀、紂帥暴民從之義爾。讀小注當分别活看，大率類然。

「德不孤」是從原頭説起，朱子所謂以理言是也。唯有其理，斯有其事。不然，則古今俱爲疑府，如何孔子之門便有許多英材？事既良然，而所以然者不易知也，則唯德之不孤也。

至於德之所以不孤，則除是孔子見得親切，説得如此斬截。不但有上觀千古、下觀萬年識量，而痛癢關心之際，直自血脈分明。

鄰者，「如居之有鄰」，偶然相遭而遂合，非有心招致之也。其爲德先於天則志動氣，其爲德後於天則氣動志，特不可爲

無德者道耳。所以《集註》云「故有德者必有其類」。於「德不孤」之下，添個「有德者」，《集註》之補帖精密如此類者，自不可粗心看過，方信得有德者必有鄰之上，有德本不孤的道理。

《易》云「同聲相應，同氣相求」，人也。又云「水流濕，火就燥」，天也。水無心而赴濕，濕亦無心而致水。火無心而趨燥，燥亦無心而延火。到此處説感應已差一層，故曰「天理自然之合」。乃近海之區，一勺之水，亦自達於海。枯暵之候，一星之火而焚林。與夫黄河經萬里堅燥之壤以赴海，通都大邑，火發既烈，則濕薪生芻，亦不轉盼而灰飛。前者氣動志，而後者志動氣，其歸一也。

蓋德之深淺，與時之難易，亦天理自然之消息，而伯夷能得之叔齊，季札不能得之闔廬，不足疑也。要其爲「德不孤」之理，聖人則已洞見之矣。

《論語》中，唯言及德處爲不易知。「爲政以德」，則「譬如北辰，居其所而衆星共之」，此又驀地説個「德不孤」，皆夫子搬出家藏底珍寶，大段説與人知。知者知其所以然，不知者可以知其必然而已。嗚呼，難言之矣。

公冶長篇

除孔子是上下千萬年語，自孟子以下，則莫不因時以立言。程子曰「曾點、漆雕開已見大意」，自程子從儒學、治道晦蒙否塞後作此一語，後人不可苦向上面討滋味，致墮疑網。蓋自秦以後，所謂儒學者，止於記誦詞章，所謂治道者，不過權謀術

數，而身心之學，反以付之釋、老。故程子於此，說吾道中原有此不從事跡上立功名，文字上討血脈，端居無爲而可以立萬事萬物之本者。爲天德、王道大意之存，而二子爲能見之也。

及乎朱子之時，則雖有浙學，而高明者已羞爲之，以奔騖於鵝湖，則須直顯漆雕開之本旨，以閑程子之言，使不爲淫辭之所託，故實指之曰「『斯』指此理而言」。恐其不然，則將有以「斯」爲此心者，抑將有以「斯」爲眼前境物、翠竹黄花、燈籠露柱者。以故，朱子於此有功於程子甚大。

而又曰「夫子說其篤志」，則以夫子之門，除求、路一輩頗在事跡上做去，若顔、閔、冉、曾之徒，則莫不從事於斯理，固不但開爲能然。而子之所以說開者，說其不自信之切於求己，而非與程子所謂「見大意」者同也。

朱子謂「未能決其將然」，陳氏謂「工夫不到頭，止於見大意」，下語自實。春秋之世，夫子之門，其爲俗儒者正少，必不得已而以子路、冉有當之，然其視蕭、曹、房、杜，則固已别矣。即至劉子，也解說「民受天地之中以生，威儀所以定命」，則當時士大夫風味習尚可知，而「見大意」者，豈獨一開哉？

上蔡云「不安於小成」，成者，亦事功之成也，而事功必有本領。朱子於此，卻以仁義忠孝帖出，直是親切。若朱子又云「推其極只是性」，則原程子言外之旨，原有「性學」二字，以别於俗儒、俗吏之學，故爲引伸以推其極至如此。若漆雕開言「斯」之時，初未嘗即含一「性」字在内。

仁義忠孝，固無非性者，而現前萬殊，

根原一本，亦自不容籠統。性即理也，而有於性學者，抑有於理學者。《易》曰「窮理盡性以至於命」，固已顯分差等。性藏夫理，而理顯夫性，故必窮理而乃以盡性，則自明誠者，所以不可躐等夫自誠明之天道。學必有其依，性必有其致。然則開之求信者，亦但於事言理，初未於理言性。即其言而熟繹之，當自知其所指矣。

程子之言，有爲而言也。從俗儒、俗吏風尚浮詭之餘，而悠悠然于千載之上，有開與點求諸此心此理以爲仕學，程子所爲當諸心，而見其可説也。

開之言，非有爲而言也。當洙泗教隆之日，才可有爲，而略小以圖大，欿然求諸己以必其無不信者，則所争者在矢志之厚薄敬肆，而不在事理之精粗。斯朱子「説其篤志」之言爲尤切也。

朱子固欲表章程子之説，以正聖學而絀事功，是以存其言而顯其實曰「性」，亦恐性學説顯之後，將有以「三界惟心，自性普攝」之邪説，文致此章「信斯」之旨，是以别之曰理、曰篤志、曰仁義忠孝，反覆於異同之閒，而知良工之心獨苦矣。讀者毋驚其異而有所去取，抑毋强爲之同，如雙峰之所附會者，則可無負先儒矣。

程子曰「浮海之歎，傷天下之無賢君也」，只此語最得。慶源不省程子之意，而云「憤世長往」，則既失之矣。至胡氏又云「無所容其身」，則愈謬甚。

無所容其身者，則張儉之望門投止是已，而夫子豈其然。道雖不行，容身自有餘地也。若云「憤世長往」，則苟其欲隱，奚必於海？自衛反魯以後，夫子固不仕

矣，何至悻悻然投身於無人之境而後遂其志哉？

程子傳《春秋》，於魯桓公及戎盟而書「至」，發其意曰：「此聖人居夷浮海之意。」蓋謂聖人傷中國之無君，欲行道於海濱之國也，豈長往不返如管寧之避兵耶？ 海值魯東費、沂之境，其南則吳、越，其北則九夷、燕，其東則朝鮮、追貊。 聖人不輕絶人，故亦聊致其想望。

然夷之於越，終視諸夏爲難化，斯反覆思之，要不可輕舍中華以冀非常之事，則裁度事理，不得徒爲苟難者也。 子路勇於行道，不憚化夷之難，故曰「好勇過我」。或謂好勇爲勇退，則仕衛輒、使子羔之子路，豈勇退者哉？

臧文仲不仁者三，不知者三，繇其不善之積成，著而不可揜，則但據此六者，而其人之陷溺於惡已極矣。 此六者是文仲相魯下很手、顯伎倆處，此外尚其惡之小者。 故夫子他日直斥其竊位，而《春秋》於其告糴，特目言其罪，安得有如吳氏所云「善者多」哉？

若子産有君子之道四，其四者則脩己、治人、敦倫、篤行之大德也。 子産之於君子，其不得當者，蓋亦鮮矣。 吳氏揚積惡之臧辰，抑備美之子産，吾不知其何見也。

若區區於「三」「四」兩字上較全缺，則人之不善者，豈必千不仁、萬不知之可指數，而夫子云「君子之道四」，「君子道者三」，亦爲闕陷之詞耶？

臧孫之惡，若躋僖下展，隨得其一，即天理蔑盡。 居蔡之事，猶其小者，特以徵

其昏迷狂妄之本耳。以其躋僖公之心，得當爲之，弑父與君可也。以其下展禽之心，使宰天下，李林甫、史彌遠蔑以加也。若子産，自三代以上人物，垂、益、吕、散之流亞，自非吴氏章句之智所知。

「不知其仁」，是説當時人物有屬望之意，言不決絶。「未知，焉得仁」，則心既不可知，迹猶不可許，故直曰焉得而謂之仁，是竟置之不仁之等矣。故《集註》向後補出「不仁可見」一段，原非分外。其云「所謀者無非僭王猾夏之事」，找定他君臣之閒，新舊之際，所爲忘榮辱、忘恩怨者，只要大家一心攛掇，教楚做個亂首。而文子仕齊，既不討賊，未幾而復反，則避亂之意居多，亦自此可見。唯然，故夫子決言之曰「焉得仁」，猶言「焉得儉」、「焉得剛」也。

乃所以必云「未知」者，非但聖人不輕絶人之德，而於理亦自有難以一概言者。據此，二子大體則是不仁，特此二事，或其去位之際，避難之時，偶然天理發見，而子文前之所謀僭王猾夏之志，因而脱然如失，文子後日之復反於齊，仍與崔、慶同列者，亦持守之不足，轉念爲之，而非其初心。乃若當事一念，則與乍見孺子入井之惻怛同其發現。故不能直斥此二事之不仁，而以「未知」疑之。

然使其當事一念，即無所私而發於天理，要爲仁之見端而非即仁，況其猶在不可知之天者乎？子文只是盡心所事，文子只是利禄情過輕。遇著平居時，兩件無所見長，則敗缺盡見。一涖乎變，恰恰好教者忠清露穎而出，故一似中當事之理而若無私，然亦一事之忠清而已。若夷、齊

之清，比干之忠，卻千回萬折，打叠到天理人心極處，纔與他個恰好底忠清。故箕子之與比干言者，曰「自靖，人自獻于先王」，夫子之論夷、齊，曰「求仁而得仁」。明其非信著一往之志氣，一直做去便好。子文心有所主，故事堪持久，而所失愈遠。文子心未有主，故蓦地暢快，且若無病而後不可繼。託體卑小，而用乘於偶然，其與全體不息以當理而無私者，直相去如天淵矣。

繇此思之，則程子有云「聖人爲之，亦止是忠清」者，或亦硜門人執事忘理之失，而非允論也。聖人之去位而不愠、辭禄而不吝者，必不可以忠清盡之。乃聖人之所爲者，則亦必不同於二子。使聖人而爲子文，其所告於僚友者，既萬不如子文之所告矣。使聖人而爲文子，則不但以棄十乘爲高，而前乎所以消弑逆之萌，後乎所以正討賊之義者，其必有爲矣。則聖人之所以爲聖人者，正以不爲二子之所爲，而豈可云爲之亦但忠清也哉？

仁、不仁之別，須在本體上分別，不但以用。然有其體者，必有其用，則聖人之異於人者，亦可於用徵之，而非其異以體者有同用，異於德者有同道也。曾聖人而僅忠清也乎？凡小注所引程子之説爲《集註》所不收者，大抵多得理遺事之論，讀者分別觀之可也。南軒所云「類此」二字，較爲精密。而又云「不妨」，則亦有弊。聖人正於此等去處見仁之全體大用，豈但不妨而已耶？

程子言思，在善一邊説，方得聖人之旨。那胡思亂想，卻叫不得思。《洪範》言

「思作睿」，孟子言「思則得之」。思原是人心之良能，那得有惡來？思者，思其是非，亦思其利害。只緣思利害之思亦云思，便疑思有惡之一路。乃不知天下之工於趨利而避害，必竟是浮情囂氣，趁著者耳目之官，揀肥擇軟。若其能思，則天然之則，即此爲是，即此爲利矣。故《洪範》以思配土。如「水曰潤下」，便游移不貞，隨地而潤，隨下而下。若「土爰稼穡」，則用必有功也。

季文子三思而行，夫子卻説「再斯可矣」，顯然思未有失，而失在三。若向利欲上著想，則一且不可，而況於再？三思者，只是在者一條路上三思。如先兩次是審擇天理，落尾在利欲上作計較，則叫做爲善不終，而不肯於善之一途畢用其思，落尾掉向一邊去，如何可總計而目言之曰三？

後人只爲宣公篡弑一事，傒落得文子不值一錢。看來，夫子原不於文子施誅心之法，以其心無可誅也。金仁山摘其黜莒僕一事，爲奪宣公之權。如此吹毛求疵，人之得免於亂賊者，無幾矣。

文子之黜莒僕，乃其打草驚蛇之大用，正是一段正氣之初幾，爲逆亂之廷作砥柱。到後來不討賊而爲之納賂，則亦非但避一身一家之禍，而特恐其不當之反以誤國，故如齊以視强鄰之從違而爲之計。文子始終一觀釁待時之心，直算到逐歸父之日，是他不從賊一大結果。看來，做得也好，幾與狄梁公同。

且弑嗣君者，仲遂也，敬嬴也，非盡宣公也。屈之於宣公，而伸之於東門氏，亦是義理極細處。宣公亦文公之子也。惡、

視既死，而宣公又伏其辜，則文公之血脈摧殘幾盡矣。故文子於此熟思到底，也在義理上遲回審處。不然，則妾不衣帛，馬不食粟，遇莒邱之難而不屈，豈懷禄畏死而甘爲逆黨者哉？特其圖畫深沈，作法巧妙，而非居易俟命之正道，則反不如逐莒僕時之忠勇足任爾。

其對宣公之詞曰「見無禮於君者，誅之如鷹鸇之逐鳥雀也」，又曰「於舜之功二十之一」，❶皆諷宣公以誅仲遂。仲遂誅，則宣公固不妨如叔孫舍之得立也。宣公既不之聽，便想從容自下手做，乃以夫子「再斯可矣」之義處之，則當亟正討賊之詞，即事不克，此心已靖，而不必決逐東門之爲快耳。除聖人之大中至正，則文子之與温太真、狄梁公，自是千古血性人，勿事輕爲彈射。

凡爲惡者，只是不思。曹操之揣摩計量，可謂窮工極巧矣，讀他《讓還三縣令》，卻是發付不下。緣他迎天子都許時，也只拚著膽做去，萬一官渡之役不勝，則亦郎當無狀矣。又如王莽於漢，也只乘著時勢莽撞，那一事是心坎中流出的作用，後來所以一倍惷拙可笑。三代而下，唯漢光武能用其思，則已節節中理。掣滿帆，入危地，饒他姦險，總是此心不靈。季文子則不然。後世唯魏相、李泌似之。益以知思之有善而無惡也。

緣説孔子之志大於顔子，又云氣象如

❶ 此二句，劉校云：「上係季文子語，下係史克語，此一概以爲文子語，蓋蒙上而未加分析也。」

天地，故不知者務恢廓以言其大，即此便極差謬。如以人之多少、功之廣狹分聖賢，則除是空虛盡、世界盡、我願無盡，方到極處。而孔子之言亦眇乎小矣。繇此不審，乃有老者、朋友、少者「該盡天下人」之一說，迹是實非，誤後學不淺。

且勿論夫子言老者、少者，初非以盡乎天下之老少，必須其老、其少與我相接，方可施其安之、懷之之事。而所謂朋友者，則必非年齒與我上下而即可謂之朋友，則尤明甚。天下之人，非老非少，林林總總皆是也。若咸以爲朋友，則屠羊酤酒之夫，亦君子之應求乎？於孺悲則無疾而言疾，於陽貨則瞯亡而往拜，如此類者，不以信朋友者信之，蓋多矣。

同門曰朋，同志曰友。同門、同志而後信以先施也。朋友既然，老少可知。不可與安者，亦不得而强安之。不可與信者，亦不得而强信之。不可與懷者，亦不得而强懷之。特聖人胸中，不預畜一不安、不信、不懷之心，以待此等，則已廓然大公矣。

安一老者亦安也，安天下之老者亦安也。懷一少者亦懷也，懷天下之少者亦懷也。而朋友之多寡，尤其不可强焉者也。時之所值不同，位之得爲有別，勢之所可伸者亦有其差等。聖人本兼小大、多少而爲言，而其不可施吾安、信、懷者，正如天地之化有所不能生成，而非私耳。

特在爲老爲少，則原爲愛敬哀矜之理所託，故親疎雖有等殺，而即在疎者，苟與吾以事相接，亦必酌致其安之、懷之之心。若其非老非少，則非愛敬所宜加隆，哀矜所宜加厚者。其爲塗之人也，雖與我名相

聞而事相接，終亦塗之人而已矣。終爲塗之人，則吾忠告善道，鶴鳴子和之乎，自不容於妄投。故夫盡天下之人，苟非朋友，特勿虞勿詐而已足矣。信之者，豈但勿虞勿詐而已哉？言必以情，事必加厚，踐之於終，必其循而無違於始也。

安、信、懷者，施之以德也，非但無損於彼之謂也。如天地之有明，必聚於日月，五性之靈，必授於人，而禽獸艸木不與焉。即此可想聖人氣象與造化同其撰處。若云盡天下之人，非安即信，非信即懷，汎汎然求諸物而先喪其己，爲墨而已矣，爲佛而已矣。善觀聖人氣象者，勿徒爲荒遠而失實也。

子路願共敝裘馬，顏子願無伐無施，其氣象不如夫子之大處，正在消息未到恰好地。老、少、朋友三者，已分節目，而三者之外，尤爲一大界限，所以體不失而用不匱。張子《西銘》一篇顯得理一分殊，纔與天道聖性相爲合符。終不可説會萬物爲一己者，其唯聖人也。出釋氏《肇論》。

讀四書大全説卷四終

讀四書大全説卷五

論語雍也篇

説「居敬則行自簡」，亦天理自然之相應者。如湯之「聖敬日躋」，則其寬仁而不苛責於民，固條理之相因，無待已敬而又别求簡也。故朱子曰：「程子之言，自不相害。」《集註》雖不用其説，而必存之。

然繇敬得簡者，敬德已成之功也。若方事居敬之始，則不得不用力於敬。用力於敬，則心已密，而是非得失之不自欺者，必無小、無大、無人、無己而不見其一致，則且不安於簡而至於求物已煩者多矣。故不得不將居於己與行於民者，分作兩事，而一以敬，一以簡也。

程子怕人將敬、簡分作兩橛，則將居以仲弓，行以伯子，而血脈不相貫通，故要其極致而言之，謂敬則必簡，以示敬德之大，坤之直方所以不習而無不利者，天德王道之全也。

朱子則以南面臨民，居雖其本，而行乃其實。既不容姑待我敬德之充實光輝而後見諸臨民之事，則持己以敬，御人以簡，兩者之功同時並舉，斯德以嚴而日成，教以寬而漸喻，不躐求之於理之一，而相因於分之殊，此脩天德、行王道之津涘也。

仲弓只是論簡，而於簡之上更加一敬，以著脩己治人之節目不可紊亂，則「居簡而行簡」者病也，居敬而責人以敬者，亦病也。簡爲夫子之所已可，故其言若歸重

於敬，而實以論簡之可。則在簡者必求諸敬，而不能簡者，其規模之狹隘，舉動之瑣屑，曾不足以臨民，又不待言矣。仲弓蓋就行簡者進求純粹之功，非驀頭從敬説起，以敬統簡之謂。求之事理，求之本文，知朱子之説，視程子爲密切矣。

自天子以至於庶人，無不以居敬爲德，敬者非但南面之所有事也。行簡則唯君道宜然。唯君道爲然，則仲弓之語，於行簡上進一步説居敬，實於君子之學，居敬上更加一法曰行簡也。

且如「畜馬乘，不察於雞豚」，雖以遠利，若在命士以下，即與料理，亦未必不爲敬而爲煩。蓋就非南面者而言之，則只是敬。敬德之成，將有如程子所云「中心無物」者，自然一切可已而不已之事，不矜意肆志去攬著做。若其爲南面也，則不待矜意肆志以生事，而本所應求於民之務，亦有所不可責備。

只此處規模自別，故曰理一而分殊。

窮居之不簡，必其所不當爲者。若所當爲，本自不煩。帝王則所當爲者固有不得盡爲者矣。直到無不敬而安所止田地，方得以其易知簡能者統馭天下，如一身一家之事。若其未逮於此，但以窮居獨善之居行，而心中無物者試之人上，恐正不能得簡也。

仲弓且未到「從心不踰矩」地位，故夫子於見賓、承祭之外，更須説不欲勿施，使之身世兩盡，寬嚴各致。程子遽以一貫之理印合之，則亦未免爲躐等矣。

直到伯子不衣冠而處，大不可地位，

以之治民，自亦無不可。若君人者必使其民法冠深衣，動必以禮，非但擾民無已，而勢亦不可行矣。到行於民處，豈特仲弓之行簡無以異於伯子，即五帝、三王亦無異也。

兩「行簡」字，更無分別。伯子有得於名法之外，則必不以自弛者張之於民，於以治人，人且易從，故夫子曰「可也」，言其亦可以南面也。居者，所以自處也。行者，行之於民也。

程子似將居屬心、行屬事看，此王通「心、跡之判」，所以爲謬。假令以堯、舜兢業之心，行伯子不衣冠之事，其可乎？

出令於己曰行，施令於民曰臨。臨者即以所行臨之也。「居敬而行簡，以臨其民」，猶言自治敬而治人簡也。謂自治敬則治人必簡，亦躐等在。須到「協和萬邦，黎民於變時雍」時，方得貫串。夫子曰「可使南面」，仲弓曰「不亦可乎」，下語俱有斟酌，且不恁地高遠。

居敬既不易，行簡亦自難。故朱子以行簡歸之心，而以吕進伯爲戒。看來，居敬有餘，行簡不足，是儒者一大病痛。以其責於己者求之人，則人固不勝責矣。且如醉飽之過，居處之失，在己必不可有，而在人必不能無。故曰「以人治人」，不可執己柯以伐人柯也。

曹參飲酒讙呼，以揜外舍吏之罪，則先已自居不敬，固爲不可。若置吏之喧豗於不問，以徐感其自新，亦奚病哉。欲得臨民，亦須着意行簡，未可即以一「敬」字統攝。

朱子既云不遷怒、貳過，「是顏子好學之符驗」，又云不是工夫未到，而遷怒、貳過只且聽之，只此處極不易分曉。朱子苦心苦口，左右怕人執語成滯。總爲資質魯鈍人，須教他分明，而道在目前，舉似即難。後人讀書，正好於此左疑右礙處，披沙得金。若未揀出，直是所向成棘。

蓋不遷怒者，因怒而見其不遷也。不貳過者，因過而見其不貳也。若無怒、無過時，豈便一無所學？且舍本以治末，則欲得不遷而反遷，欲得不貳而又貳矣。故曰：「卻不是只學此二事。不遷不貳，是其成效。」然無怒無過時，既有學在，則方怒方過時，豈反不學？此扼要處放鬆了，更不得力。故又曰：「但克己工夫未到時，也須照管。」總原要看出顏子心地純粹、謹嚴，無閒斷處，故兩説相異，其實一揆。《易》云「有不善未嘗不知」，此是克己上的符驗。「知之未嘗復行」，是當有過時工夫。可見亦效亦功，並行不廢。

以此推之，則不遷怒亦是兩層該括作一句説。若是無故妄怒於所不當怒者，則不復論其遷不遷矣。怒待遷而後見其不可，則其以不遷言者，必其當怒者也。怒但不遷而即無害於怒，效也。於怒而不遷焉，功也。則亦功、效雙顯之語也。然夫子於顏子既没之後，追論其成德，則所言功者，亦已成之詞矣。

朱子不説效驗之語，爲問者總把這兩件説得難，似無可下手處。而一聽之克己既熟之後，則直忘下臨幾加慎一段工夫，故不嫌與前説相背。而《集註》云「顏子克己之功至於如此」八字，下得十成妥穩，更無滲漏。其言「至於如此」，則驗也。而其

曰「功」者，則又以見夫雖不專於二者爲學，而二者固有功焉，則不可言效，至如此而必言功也。

此段唯黄勉齋説得該括精允。所云「未怒之初，鑑空衡平，方過之萌，瑕纇莫逃」，是通計其功之熟也。其云「既怒之後，冰消霧釋，既知之後，根株悉拔」，則亦於怒與過加功，而非坐收成效之謂矣。嗚呼，此勉齋之親證親知，以踐履印師言而不墮者，爲不可及也。

自爲學者言，則怒與過是己私將熾時大段累處，喫是要緊，故即此正當用力。自顔子言，則不遷不貳，是天理已熟，恰在己私用事時見他力量，則未過未怒時，其爲學可知已。

克己之功，「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。所謂非禮者，於物見其非禮也，非己之已有夫非禮也。若怒與過，則己情之發，不繇外至矣。外物雖感，己情未發，則屬静。己情已發，與物爲感，則屬動。静時所存，本以善其所發，則不遷不貳者，四勿之驗也。所發不忒於所存，而後知所存者之密，而非託於虚矣。

動静不可偏廢。静有功，動豈得無功？而此所謂動者，則又難乎其爲功者也。餘怒不忘，即已是遷。後過之生，不必與前過爲類，無此過，更有彼過，亦是貳。到此地位，豈是把捉可以取效？顔子之學，已自篤實而光輝矣。「篤實光輝」四字，方形容得他出。

蓋學之未至者，天理之所著，自在天理上見功，不能在己私上得力。怒，情也，又情之不平者也。過則又不待言矣。情

者，己也。情之不平者，尤己之不能大公者也。故怒與喜同爲情，而從出自異。凡喜之發，雖己喜之，而必因物有可喜，以外而歆動乎中者也。若怒之發，則因乎己先有所然、有所不然，物觸於己之所不然而怒生焉。故天下之可怒者未必怒，而吾情之所怒者非必其可怒。雖等爲可怒，而見盜則怒，見豺狼蛇蝎則惡之、畏之，而怒不生，豈非己先有怒，而不徒因其能爲人害也哉？

己先有怒，則不因於物。不因於物，故物已去而怒仍留，遷之所自來也。故人有遷愛，無遷喜，無遷哀，而有遷怒。喜因物，則彼物與此物殊，而雖當甚喜，有怒必怒。怒在己，則物換而己不換，當其盛怒，投之以喜而或怒也。感乎物而動己，則外拒而克之易。發乎己而加物，則中制而克之難。故克己之功，必驗之怒而後極焉。

因於己則怒遷，因於物則怒不遷。喜怒哀樂，本因於物，昏者不知，以己徇物，而己始爲害。故廓然知其因於物，則即物之己可克矣。而以其本因於物，則蕩而忘反之己，較易知而易克。怒因於己，不盡因物，而今且克之使因於物，則固執之己私，亦蕩然而無餘矣。

夫在物者天理也，在己者私欲也。於其因於己而亦順於天理之公，則克己之功，固蔑以加矣。是豈非靜存之密，天理流行，光輝發見之不容掩者哉？故以知顏子之功爲已至也。

怒與過，總是不容把制處。所以然者，則唯其皆成於己也。過者，亦非所遇之境必於得過也，己自過也。己有過，而誰知之乎？知之，而誰使之不復行乎？

夫人之有過，則不自知也，雖知之而未嘗自懼其復行。既不以爲懼而復過者，固然矣。假令他人之有過，則無不知也，則無不疑其後之復然也。有過而知，知而不復行，此非以大公之心，視在己者如其在人而無所迷，因以速知其不可而預戒於後者，詎能然乎？蓋以己察人之過者，是非之心，天理之正也。即奉此大公無私之天理以自治，則私己之心，净盡無餘，亦可見矣。

夫子於此，直從天理人欲、輕重淺深、内外標本上，揀着此兩項，以驗顔子克己之功至密至熟，發見不差者而稱之。非顔子不能以此爲學，非夫子亦不深知如此之爲好學，非程、朱二子亦無以洗發其本原之深，而豈易言哉。若於怒於過，雖功未至而必有事，則爲初學者言，正未可盡不遷不貳之德也。

情中原有攻取二塗。喜，取於彼也。怒，以我攻也。故無濫取者，易於屬厭。無妄攻者，發不及收。攻一因物之可攻，而己無必攻之心，則克己之功，豈不至乎？

取緣己之不足，攻緣己之有餘。所不足、所有餘者，氣也，非理也。氣不足，則理之來復易。氣有餘，則將與理扞格而不受其復。唯奉理以御氣，理足在中而氣不乘權，斯可發而亦可收，非天理流行充足者不能也。

理居盈以治氣，乃不遷怒。理居中以察動，乃不貳過。慶源所云「遇怒則克，遇過則克」，是志學事。朱子所云「全在非禮勿視、聽、言、動上」，是「適道」與「立」事。

「遇怒則克，遇過則克」，不怒不過時，又將如何？此慶源之言所以使人學爲顏子，而朱子之言則顏子之學爲聖人也，其亦有辨矣。

「遇怒則克，遇過則克」，克不得，不成便休。又豈只痛自悔艾於無已乎？固知朱子之言四勿，正與慶源一下手處。然人亦有依樣去視、聽、言、動上循禮而行，卻於怒、過乘權時不得力，則正好因此遷、貳之非幾，以生警省而自求病根。故慶源之說，亦不可廢。

此項須困心衡慮，到克不去時，方知四勿之功是如此做，而悔悟夫向之從事於視、聽、言、動者，徒描模畫樣，而不足與於復禮之學也。故可因怒、因過以生其篤志，而功則不盡於此。

小注朱子答問中，有「聖人無怒」一語，多是門人因無過之說而附會成論，非朱子之言也。《集註》引舜誅四凶一段，明說聖人亦但不遷怒耳。喜怒哀樂，發皆和也，豈怒獨無必中之節哉？鯀爲禹父，又位在八議之條，豈舜恬然愉然而殛之，如伐惡木、除蕪草相似？孔子歷階而升，以責齊侯，命樂頎、申句須下伐郈人時，當自不作謝安圍碁賭墅風味。此方是天理大公，因物付物之正。朱子嘗曰「談笑殺人，斷乎不可」，則豈有聖人無怒之理哉？

怒者，緣己之有餘。氣有餘者，衆人之怒也。理有餘者，聖人之怒也。其以攻己之所異，則一而已矣。今不敢謂顏子之無異於聖，然不遷怒者，聖學之成，聖功之至也。顏子非學聖而何學？學而不與聖

人合，何云好學？區區於此較量淺深，固矣夫。

莊子説列禦寇「食豕如食人」，釋氏説「我爲歌利王割截支體時，不生我見人見」，所謂「聖人無怒」者，止此而已矣。《春秋》書「楚世子商臣弑其君頵」，只此九字，千載後如聞雷霆之迅發。

許衡云「顔子雖有心過，無身過」，甚矣，其敢以愚賊之心誣聖賢也。

横渠云：「慊於己者，不使萌於再。」慊者，心慊之也，而心之所慊者，則以心而慊其身之過也。心動於非，迷而誰覺之乎？心之有惡，則謂之慝，不但爲過。若其一念之動，不中於禮，而未見之行事，斯又但謂之此心之失，而不成乎過。過者，有迹者也，如適楚而誤至於越也。失則可以旋得，過則已成之迹不可掩，而但懲諸將來以不貳。倘於心既有不可復揜之愆，徒於容貌動作之閒，粉飾周遮，使若無瑕疵之可摘，是正孔子所謂鄉原，而許衡之規行矩步，以講道學於蒙古之廷，天理民彝，不顧此心之安，徒矜立坊表，炫人耳目，苟免譏非者。衡之所以爲衡者此也，而顔子其然乎？

蓋唯顔子心德已純，而發見於外者，不能幾於耳順、從心之妙，則如曾子襲裘而弔之類，言動不中於禮者，時或有之。乃其心體之明，不待遲之俄頃，而即覺其不安，是以觸類引伸，可以旁通典禮，而後不復有如此之誤矣。

衡云「無身過易」，何其談之容易也。心者，性情之所統也，好學者之所得而自

主也。身者，氣稟之所拘，物交之所引者，形質爲累，而患不從心。自非盛德之至，安能動容周旋而一中於禮。故以曾子之臨深履薄，而臨終之頃，且忘易大夫之簀。衡乃云「無身過易」，吾以知其心之久迷於流俗，而恃其「非之無舉，刺之無刺」者，爲藏身之僞術矣。

總以大賢以上，於性見性易，於情見性難。不遷怒，則於情而見性。於道見道易，於器見道難。不貳過，則於器而見道。此以爲天理渾然，身心一致者也，而豈悖天理、亂民彝之許衡所得知哉！

「三月不違仁」，夫子亦且在顏子用功上說。「其心」二字，是指他宅心如此。如以心體之成效言，則與「日月至焉」者不相對照矣。只《集註》數語，精切不差，程、張之說，亦未得諦當。諸小注只向程、張說處尋逕路，則愈求愈遠。

《集註》言「能造其域」，謂心至仁也，非謂仁之來至也。從其不間而言，則謂之「不違」。從其有依有違而言，則謂之「至」。而當其「至」，與其「不違」，則亦無所別。勉齋云「心爲賓，在仁之外」，幾幾乎其有言說而無實義矣。

注言「無私欲而有其德」，究在「有其德」三字上顯出聖學，而非「煩惱斷盡即是菩提」之謂。西山云「諸子寡欲，顏子無欲」，則寡欲者斷現行煩惱之謂，無欲者斷根本煩惱之謂。只到此便休去歇去，一條白練去，古廟香罏去，則亦安得有聖學哉？

以此思之，則朱子所謂「仁爲主，私欲爲客」，亦擇張子之語有所未精，而與「見

聞覺知只許一度」者相亂。朱子「知至意誠」，不是配來話。此等處唯朱子肯盡情示人，程、張卻有引而不發之意。

孔、顏之學，見於六經、四書者，大要在存天理。何曾只把這人欲做蛇蝎來治，必要與他一刀兩段，千死千休？且如其餘之「日月至」者，豈當其未至之時，念念從人欲發，事事從人欲做去耶？此不但孔門諸賢，即如今尋常非有積惡之人，亦何常念念不停，唯欲之爲汲汲哉？既飽則不欲食矣，睡足則不欲寢矣。司馬遷説盡天下之人，奔走不休，只是爲利，此亦流俗已甚之説耳。平心論之，何至如是？既然，則以人欲不起爲仁者，將凡今之人，其爲日一至、月一至者，亦車載斗量而不可勝紀。李林甫未入偃月堂時，殺機未動，而可許彼暫息之時爲至於仁乎？異端所尚，只掙到人欲净處，便是威音王那畔事，卻原來當不得甚緊要。聖賢學問，明明有仁，明明須不違，明明可至，顯則在視、聽、言、動之閒，而藏之有萬物皆備之實。「三月不違」，不違此也，「日月至焉」，至於此也。豈可誣哉！豈可誣哉！

張子賓主之分，只以乍去乍來爲賓，安居久住爲主。其内外之辨，亦以所存之理應外至之感爲内，於外至之感求當然之理爲外。其云「賓」者，既不必別立一主，其云「主」者，亦初非對待有賓。

朱子云「在外不穩，纔出便入」，亦乍來久住之別也。其借屋爲喻，亦須活看。不可以仁爲屋，心爲居屋之人，尤不可以心爲屋，仁爲出入之人，更不可將腔子内

爲屋裏，腔子外爲屋外。緣張子之意，但以戒人逐事求理，事在理在，事亡理亡，説得來略帶含糊。而「賓主」二字，又自釋氏來，所以微有不妥。後人只向此處尋討别白，則愈亂矣。

顏子「三月不違仁」，也只三月之内克己復禮，怒不遷，過不貳，博文約禮，欲罷不能而已。聖學到者一步，是喫緊處，卻也朴實，所以道闇然而日章。更不可爲他添之，遶弄虛脾也。

「三月不違仁」，中有「雷雨之動滿盈」意思，故曰：唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，肫肫其仁。朱子鏡明之説，非愚之所敢據。若只與鏡相似，只是個鏡，鏡也而仁乎哉！

紛紛賓主之論，只爲「心外無仁」四字所膠轕。不知心外無仁，猶言心中有仁，與「即心即佛」邪説，正爾天淵。且此「心」字是活底，在虛靈知覺之用上説。將此竟與仁爲一，正釋氏「作用是性」之狂解。烏乎可！

聖人亟於稱三子之長，雙峰巧以索三子之短，而下斷案處又淺薄。學者如此以爲窮理，最是大病。且如「賜也達」，是何等地位，豈容輕施貶剥。如云達於事，未達於理，天下有無理之達乎？

朱子以「有生之初，氣禀一定而不可易者」言命，自他處語，脩《大全》者誤編此。胡光大諸公，直恁粗莽。

伯牛不可起之疾，無論癩與非癩，皆

不可歸之氣稟。以氣言，則是李虛中生尅旺廢之説。以稟言，則《素問》三陰三陽相法而已。君子正不以此言命。術之所可測者，致遠則泥也。如云氣稟弱荏，不足以禦寒暑風日，而感疾以劇，則《洪範》六極，分弱、疾、短折爲三，初非弱者之必疾，疾者之必折也。夫莫之致而至者，命也，則無時無鄉，非可執有生之初以限之矣。氣稟定於有生之初，則定於有生之初者，亦氣稟耳，而豈命哉？

先儒言有氣稟之性。性凝於人，可以氣稟言。命行於天，不可以氣稟言也。如稻之在畝，忽然被風所射，便不成實，豈禾之氣稟有以致之乎？氣有相召之機，氣實召實，氣虛召虛，稟有相受之量，稟大受大，稟小受小。此如稻之或早或遲，得粟或多或少，與疾原不相爲類。風不時而粟虛於穗，氣不淑而病中於身，此天之所被，人莫之致而自至，故謂之命，其於氣稟何與哉？謂有生之初，便栽定伯牛必有此疾，必有此不可起之疾，唯相命之説爲然，要歸於妄而已矣。

聖人説命，皆就在天之氣化無心而及物者言之。天無一日而息其命，人無一日而不承命於天，故曰「凝命」，曰「受命」。若在有生之初，則亦知識未開，人事未起，誰爲凝之，而又何大德之必受哉？

只此陰變陽合，推盪兩間，自然於易簡之中有許多險阻。化在天，受在人。其德，則及爾出王游衍而爲性，其福，其化亭生殺而始終爲命。❶德屬理，福屬氣。此有生以後之命，功埒生初，而有生以後之所造

❶「其」，中華本改作「則」。按：依文例，當作「則」。

爲尤倍也。

天命無心而不息，豈知此爲人生之初，而盡施以一生之具。此爲人生之後，遂已其事而聽之乎？又豈初生之頃，有可迓命之資，而有生之後，一同於死而不能受耶？一歸之於初生，而術數之小道繇此興矣。

夫子説顔子「不改其樂」，賢其不改也。周、程兩先生卻且不問其改不改，而亟明其樂，其言較高一步，而尤切實。樂而後有改不改，倘無其樂，則亦何改之有哉？

不改是樂之極致，於貧而見之，樂則不待貧而固有也。學者且無安排不改，而但問其樂何如。未究其樂而先求不改，則且向「山寺日高僧未起」、「莫笑田家老瓦盆」上作生活，氣質剛者爲傲而已矣，其柔者爲慵而已矣。此所謂「樂驕樂、樂佚游」之損者也。

程子謂顔子非以道爲樂，後人卻在上面説是一是二，這便是弄風捉影語。唯朱子委實親切，故爲之易其語，曰：「要之，説樂道亦無害。」蓋樂道而有害，則伊尹、孟子都是「將道爲一物而玩弄之」矣。真西山語。

但以道爲樂，雖無害，而大概不能得樂。如嗜酒人，自然於酒而樂。若云以酒爲樂，則本非嗜酒，特借酒以消其磊砢不平之氣，到底他臨觴之下，費盡消遣。

且人若任着此情以求樂，則天下之可樂者，畢竟非道，如何能勾以道爲樂而不改。唯不先生一樂之之心，而後於道有可

樂之實。此天理現前，左右逢原，從容自得之妙，豈可云「以」，而豈可云「爲」哉？以道爲樂，只在樂上做工夫，而顔子之樂，乃在道上做工夫，此其所以别也。

在樂上做工夫，便是硬把住心，告子之所以無恐懼、疑惑也。在道上做工夫，則樂爲禮復仁至之候，舉凡動静云爲，如馳輕車、下飛鳥，又如殺低碁相似，隨手輒碎，如之何無樂，如之何其改也。

要知顔子如何「不改其樂」，須看「人不堪其憂」是怎生地。或問朱子「顔路甘旨有闕時如何」，此處正好着眼。

道之未有諸己，仁之未復於禮，一事也發付不下，休説簞瓢陋巷，便有天下，也是憔悴。天理爛熟，則千條萬歧，皆以不昧於當然，休説簞瓢陋巷，便白刃臨頭，正復優游自適。樂者，意得之謂。於天理上意無不得，豈但如黄勉齋所云「凡可憂可戚之事，舉不足以累其心」哉？直有以得之矣。

真西山所云「簞瓢陋巷不知其爲貧，萬鍾九鼎不知其爲富」，一莊生《逍遥遊》之旨爾。簞瓢陋巷，偃鼠、鷦鷯之境也。萬鍾九鼎，南溟、北溟之境也。不知其貧，南溟、北溟之觀也。不知其富，偃鼠、鷦鷯之觀也。將外物撇下一壁看，則食豕食人、呼牛呼馬而皆不知矣。聖賢之道，聖賢之學，終不如是。「緑滿窗前草不除，與自家意思一般」，豈漫然不知而已哉？

如唐人詩「薰風自南來，殿角生微涼」，與「南風之薰兮，可以解吾民之愠兮」，落處固自懸隔。自非聖賢，則總到説

樂處，須撇開實際，玩弄風光。西山不知貧富之説，亦只到者一步。陶靖節云「衆鳥欣有託，吾亦愛吾廬」，意思儘好。到下面卻説「汎覽《周王傳》，流觀《山海圖》」，便與孔、顔之樂，相去一方。緣他到此須覓個療愁蠲忿方法，忘卻目前逆境也。孔、顔、程、朱現身説法，只在人倫物理上縱横自得，非西山所庶幾可得。

聖人尋常不輕道一「謙」字，而於贊《易》，唯以天之「益」、地之「流」、鬼神之「福」、人之「好」言之，則亦應物之德柄，柄有權意。非入德之始功也。故曰：「謙，亨，君子有終。」必君子而乃有終，未君子而難乎其始矣。

上蔡云：「人能操無欲上人之心，則人欲日消，天理日明。」此語未得周浹。在上蔡，氣質剛明，一向多在矜伐上放去，故其自爲學也，以去矜爲氣質變化之候。然亦上蔡一人之益，一時之功，而不可據爲典要。若人欲未消，無誠意之功，天理未明，無致知之力。但以孟之反一得之長爲法，則必流入於老氏之教。孟之反原是老子門下人，特其不伐一節，近於君子之爲己。亦其聞老氏之風而悦之已深，故漸漬成就，至於奔敗倉皇之時，居然不昧。蓋於謙退一路，已爲爛熟，而孟之反之爲人，亦如此而止矣，未聞其能繇是而日進於理明欲消之域也。

以淺言之，伐者亦私欲之一端，能去伐者，自是除下人欲中一分細過。細對粗而言。固有能去伐而他欲不必除者，如馮異、曹彬之流，其於聲色貨利之粗過，詎得淡泊？亦有不待去伐而欲已消、理已明者，

則雖伯夷恐未能於此得釋然也。

若以深言之，則不伐之成德，自爲遠怨息争之一道，而聖賢以之爲居德之量，是《易》所謂「善世而不伐」，《書》所謂「女唯不伐，天下莫與女争功」。此在功德已盛之後，以自極於高明廣大之至，而即以移風易俗，成廷野相讓之化者，非待此而始有事於消欲明理也。故顔子以之爲願，即孔子大道爲公之志，事有所待，而非與克己之功、亟請從事之比。聖賢之道，以此而善其成，故曰「君子有終」，以此而利行於天下，故曰「謙，亨」。明理消欲之始，焉用此哉？

既亦聖賢居德善世之妙用，故夫子亦稱許之反。然之反之能此，則亦徒具下此腔殻，可以居大德，載大功，而所居所載之實，未之逮者多矣。微獨之反，即彼所宗之老子，其大端已非，而此「盛德容貌若愚」之量，夫子亦不能没其善。至於所居所載，虚無亡實，乃至陰取陽與，而與「良賈深藏」同一機械，則終未免於私欲潛行、天理不明之病。唯其欲恃此以消欲而明理，則消者非其所消，明者非其所明。克伐不行，不足以爲仁者，此也。

《或問》中有「先知得是合當做底事」之語，自是去伐之功，靠硬向聖賢學問中下手事。朱子不然其説，而云「只是心地平，所以消磨容得去」，乃就之反論之反，知其「知雄守雌」、「無門無毒」之心如此耳。朱子看來識得之反破，故始終説他別是一家門風，而曰「孟之反他事不可知，只此一事可爲法」，則即愚所謂「除下人欲一分細過」之説，亦不教人全身從此下手也。

若上蔡之學，其流入於老氏與否，吾

不敢知，特以彼變化自家一偏氣質之事，以概天下之爲學者，則有所不可。「無欲上人」四字，亦是一病。夫子説「君子矜而不争」，特不與人對壘相角而已。到壁立萬仞處，豈容下人？孟子曰：「不恥不若人，何若人有。」斯學者立志之始事，爲消欲明理之門也。

「人之生也」一「生」字，與「罔之生也」「生」字，義無不同。小注中有不同之説，蓋不審也。不但本文兩句連類相形，且夫子之意，原以警人直道而行，則上句固自有責成意，非但推原所以不可罔之故，而意全歸下句也。

二句之中，原有不直則不足以生之意。細玩本文，此意寓於上句之中，而云「人之生也直」，而不直則不生，義固繫之矣。其又云「罔之生也幸而免」，則以天下之罔者，亦且得生，而斷之以理，用解天下之疑耳。使上句但明有生之初，則下文不更言既生以後之當直，而遽云罔之幸生，於文字爲無條理，而喫緊警人處，反含而不吐矣。此章是夫子苦口戒世語，不當如是。

且人生之初，所以生者，天德也。既生之後，所以盡其生之事而持其生之氣者，人道也。若夫直也者，則道也，而非德也，其亦明矣。以生初而言，則人之生也，仁也，而豈直耶？

蓋道，虚迹也；德，實得也。故仁義禮智曰四德，知仁勇曰三德。而若誠若直，則虚行乎諸德者。故《中庸》言「誠者天道，誠之者人道」，而言直也，必曰「直道」，而不可曰直德。直爲虚，德爲實。虚不可

以爲實。必執虚迹以爲實得，則不復問所直者爲何事，而孤立一直，據之以爲德，是其不證父攘羊者鮮矣。

若人生之初，所以得生者，則實有之而可據者矣。「乾道變化，各正性命」，一闔一闢，充盈流動，與目爲明，與耳爲聰，與頂爲圓，與踵爲方正，自有雷雨滿盈、絪緼蕃變之妙。而豈有即爲有，無即爲無，翕即不闢，闢即不翕之足以生人乎？

德也者，所以行夫道也。道也者，所以載夫德也。仁也者，所以行其直也。直也者，所以載夫仁也。仁爲德，則天以爲德，命以爲德，性以爲德，而情亦以爲德。直爲道，則在天而天道直也，直道以示人，天之事也。在人而人道直也，遵直道以自生，人之事也。

子曰「人之生也直」，固言人也。言人以直道載天所生我之德，而順事之無違也。言天德之流行變化以使各正其性命者，非直道而不能載，如江海之不能實漏卮、春風之不能發枯幹也，如慈父之不能育悖子、膏粱之不能飽病夫也。故人必直道以受命，而後天産之陽德、地産之陰德，受之而不逆也，而後天下之至險可以易知，天下之至阻可以簡行，强不凌弱，智不賊愚，仁可壽，義可貴，凶莫之嬰，而吉非妄獲也。

故南軒云「直者生之道」，蓋亦自有生以後，所以善其生之事而保其生理者言。其曰「生之道」，猶老子所言「生之徒」、「死之徒」也。聖人之言此，原以吉凶得失之常理，惠迪從逆之恒數，括之於直罔之分，徹上知下愚而爲之戒，非專爲盡性知天之君子言，則亦不待推之有生之初所受於

天，與天地生生之德也。天地生生之德，固不可以直言之。而人之不能一體夫天地生生之理者，亦未即至於宜得死而爲幸免之生。

龜山云「君子無所往而不用直」，語自有病。君子之無往不用者，仁義忠正也。豈悻然挾一直以孤行天下乎？凡言仁，不但不暴之謂。言知，非但不愚之謂。言勇，非但不怯之謂。言德必有得，既去凶德，而抑必得夫令德。若言直，則即不罔之謂。道者，離乎非道而即道也。故天地生生，必有以生之，而非止不害其生。直特不害，而無所益。人之祈天永命、自求多福者，則不可期以必得，而但可守以不失。故仁智以進德，而直以遵道。進德者以精義入神，遵道者以利用安身。聖賢之言，統同別異，其條理豈可紊哉。於此不察，則將任直爲性，而任氣失理以自用。逮其末流，石之頑，羊之很，雁之信，蝗之躁，不與相亂者幾何哉？

「知之者」之所知，「好之者」之所好，「樂之者」之所樂，更不須下一語。小注有云「當求所知、所好、所樂爲何物」，語自差謬。若只漫空想去，則落釋氏「本來面目」一種狂解。若必求依據，則雙峰之以格物致知爲知，誠意爲好，意誠、心正、身修爲樂，仔細思之，終是「捉着鄰人當里長，没奈何也有些交涉」，實乃大誣。

近見一僧，舉「學而時習之」一「之」字，問人云：「『之』者，有所指之詞。此『之』字何所指？」一時人也無以答之。他者總是鬼計、禽魚計，與聖學何與？緣他胸中先有那昭昭靈靈、石火電光的活計，

故將此一「之」字，捏合作證。若吾儒不以天德王道、理一分殊、大而發育峻極、小而三千三百者作黄鉞白旄、奉天討罪之魁柄，則直是出他圈套不得。假若以雙峰之見，區區於《大學》文字中分支配搭，則於「學而時習之」，亦必曰「之」者謂知行而言，適足供群髡一笑而已。故曰：「經正則庶民興，庶民興斯無邪慝。」聖人之言，重門洞開，初無喉下之涎，那用如彼猜度。

尹氏説個「此道」，早已近誕。賴他一「此」字不泛、不着。且其統下一「此」字，則三「之」字共爲一事，非有身、心、意、知之分。聖人於此三語，明白顯切，既非隱射一物，而其廣大該括，則又遇方成圭，遇圓成璧，初不專指一事。凡《論語》中泛泛下一「之」字者，類皆如此。總之是説爲學者之功用境界，而非以顯道。聖人從不作半句話，引人妄想。若欲顯道，則直須分明向人説出。今既不質言，而但曰「知之」、「好之」、「樂之」，則學者亦但求如何爲知、如何爲好、如何爲樂而已。何事向「之」字求巴鼻耶？

以《大學》爲依據，若以括其全者爲説，意亦無害。而雙峰之病，則在割裂。《大學》云「欲誠其意者，先致其知」，豈當致知之日而意不誠哉？則亦豈當意誠之日，而心不正、身不修哉？有修身而未從事於誠意者矣，有誠其意而身不修者乎？則何以云「好之者不如樂之者」也？

夫子以此三「之」字，統古今學者之全事，凡聖學之極至，皆以此三級處之。然合之而《大學》皆備者，分之而隨一條目亦各有之。如致知，則有知致知者，好致知者，知已致而樂者。乃至修身，亦無不然。

從此思之，則知此三「之」字，既可全舉一切，亦可偏指一事。所以朱子以「樂斯二者」、「樂循理」當之，而云「顔子之樂較深」。則在孝弟而指孝弟，在循理而指循理，既非可憑空參去，將一物當此「之」字，如所云「當求『之』爲何物」之妄語。抑事親從兄之道，固身、心、意、知之所同有事，所循之理，亦必格致、誠正、修齊、治平之兼至，而不可屑屑焉爲之分也。

從乎「當求所知、所好、所樂爲何物」之説，而於虛空卜度一理，以爲衆妙之歸，則必入釋氏之邪説。從乎雙峰之所分析，則且因此誤認《大學》以今年格物，明年致知，逮乎心無不正，而始講修身，以敝敝窮年，卒無明明德於天下之一日。且誠意者不如身修，是其内外主輔之閒，亦顛倒而無序矣。五經、四書，多少綱領條目，顯爲學者所學之事，一切不求，偏尋此一「之」字覓下落，舍康莊而入荆棘，何其愚也。

如彼僧所問「學而時習之」「之」字何指，自可答之曰：「指所習者。」僧必且問「所習者又甚麽」，則將答之曰：「你習你底，我習我底。」噫，世之能以此折群髡者鮮矣。

或問：「彼僧習其所習，亦還悦否？」曰：「如何不悦？豈但彼僧，即學唱曲子、下圍碁人，到熟時，也自欣豫。」曰：「其悦還同否？」曰：「不見道天理人欲同行異情。天理與人欲同行，故君子之悦，同乎彼僧。人欲與天理異情，故彼僧之悦，異乎君子。既已同，則俱爲悦。既已異，則有不同。如一人嗜睡，一人嗜夜飲，兩得所欲，則皆悦。而得睡之悦，與得飲之悦，

必竟不是一般歡暢。」

以此思之，則雖工匠技術，亦有知、有好、有樂，而所知、所好、所樂者即其事。但聖人所言，則爲君子之學耳。顏子便以克己復禮爲知、好、樂。仲弓便以居敬行簡爲知、好、樂。隨所志學，工夫皆有此三者，淺深之候也。孟子曰：「詖詞知其所蔽。」有所偏指，則必有所蔽矣，詞安得不詖哉！

不但以資質，而必以工夫，故孔子一貫之説，以語曾子，而不以語曾皙。但人而至於中人者，則十九可至，不問其質。若在中人以上，❶用工夫而能至於中人以上，則非其人亦自不肯用力也。「十室之邑，必有忠信」，而無好學者，何故？如人不善飲酒，則亦不喜飲也。朱子謂「不裝定恁地」説工夫，説資質，自是見徹一垣，此原不可以一偏言也。

南軒下一「質」字，是成質意。如良田之稻，飯以香美，稻則質也，亦是栽培芟灌得宜，非但種之美而已。朱子云：「聖人只説中人以上，中人以下。」且據現在而言，不須分質分學，徒爲無益之訟。

上與非上，不可在事目上分。洒掃應對，自小學事，不在所語之中。豈中人以下者，便只將如何洒掃，如何應對，諄諄然語之乎？雖不可語上，亦無語下之理。若事親事長，則儘有上在。子游説「喪致乎哀而止」，便是躐等説上一層。

真西山以「道德性命爲理之精，事親

❶「上」，中華本改作「下」。按：依文意，作「下」是。

事長爲事之粗」，分得鹵莽。事親事長，豈在道德性命之外？上下是兩端語，實共一物。盡其事親事長之道，須是大舜、文王始得，如何不是上？聖人微言，後人分剥而喪其真如此者，可慨也。

樊遲是下力做工夫的人，更不虛問道理是如何，直以致知、求仁之方爲問。故夫子如其所問，以從事居心之法告之，則因其志之篤，問之切，而可與語也。

就中「仁者」二字，猶言求仁者，特以欲仁則仁至，故即以仁者之名與之。又智是初時用功，到後來已知，則現成不更用力。仁則雖當已熟之餘，存心不可間斷，與初入德時亦不甚相遠。知有盡而仁無盡，事有數而心無量也。

其云「仁者」，又云「可謂仁矣」，蓋括始終以爲言也。知者無不知，唯民義之盡而鬼神之通。仁者心德之全，則日進於難，而日有獲也。故務民義、敬遠鬼神，是居要之務。先難後獲，是徹底之功。夫子與他人言，未嘗如此開示喫緊。朱子云「因樊遲之失而告之」，非愚所知。

慶源於理上帶一「氣」字説，其體認之深切，真足以補程、朱之不逮。孟子養氣之學，直從此出，較之言情言體者，爲精切不浮。

情發於性之所不容已。體爲固然之成形與成就之規模，有其量而非其實。樂水樂山，動、静、樂、壽，俱氣之用。以理養氣，則氣受命於理，而調御習熟，則氣之爲動爲静，以樂以壽，於水而樂，於山而樂者成矣。

先儒以知動似水、仁静似山爲言，其説本於《春秋繁露》。然大要只説山水形質，想來大不分曉。樂水者樂遊水濱，樂山者樂居山中耳。塊然之土石，與流於坎、汲於井之水，豈其所樂哉。山中自静，山氣静也。水濱自動，水氣動也。不然，則糞壤之積，亦頽然不動，洪波巨浪，覆舟蝕岓，尤爲動極，而所樂豈在彼耶？

水濱以曠而氣舒，魚鳥風雲，清吹遠目，自與知者之氣相應。山中以奥而氣斂，日長人静，響寂陰幽，自與仁者之氣相應。氣足以與萬物相應而無所阻，曰動。氣守乎中而不過乎則，曰静。氣以無阻於物而得舒，則樂。氣以守中而不喪，則壽。

故知此章之旨，以言仁者知者，備其理以養其氣之後，而有生以降，所可盡性以至於命者，唯於氣而見功，亦可見矣。慶源遇微言于千載，讀者勿忽也。

博文、約禮，只《集註》解無破綻。小注所引朱子語，自多鶻突。《集註》「約，要平聲。也」，小注作去聲讀者，誤。勉齋亦疑要去聲。我以禮爲不成文，而猶未免將「約」字與「博」字對看。不知此「約」字，與「博學」二字相對，則「要」原讀作平聲，與「束」同義。

《集註》添一「動」字，博其學於文，而束其動以禮，則上句言知，下句言行，分明是兩項説。朱子尊德性、道問學，驗諸事、體諸身，及行夏之時，非禮勿動等説，皆不混作一串。「約之」一「之」字，指君子之身而言也，與「約我以禮」「我」字正合。其云「前之博而今之約，以博對約，有一貫意」，皆狂解也。

文與禮原亦無别。所學之文，其有爲禮外之文者乎？朱子固曰：「禮不可只作『理』字看，是持守有節文」，則禮安得少，而文安得多乎？在學謂之文，自踐履之則謂之禮，其實一而已。但學則不必今日所行而後學之，如雖無治曆之事，亦須考究夏時。其服身而見之言動者，則因乎目前之素履，故文言博，而禮不可言博。然不可謂學欲致其多，守欲致其少。如顔子未仕，自不去改易正朔，則行夏時之禮，特時地之所未然，而非治曆明時爲廣遠而置之，視聽言動爲居要而持之也。

約者，收斂身心不放縱之謂。不使放而之非禮，豈不使放而流乎博哉？學文愈博，則擇理益精而自守益嚴，正相成，非相矯也。博文約禮是一齊事，原不可分今昔。如當讀書時，正襟危坐，不散不亂，即此博文，即此便是約禮。而「孝弟謹信，汎愛親仁，行有餘力，則以學文」，緩急之序，尤自不誣，原不待前已博而今始約也。

若云博學欲知要，則亦是學中工夫，與約禮無與。且古人之所謂知要者，唯在隨處體認天理，與今人揀扼要、省工夫的惰漢不同。夫子正惡人如此鹵莽放恣，故特地立個博文約禮，以訂此真虚枵、假高明之失。而急向所學之文求一貫，未有不至於狂悖者。雙峰「相爲開闔」之語，乃似隔壁聽人猜謎，勿論可也。

朱子《語録》以有位言聖，卻於《集註》不用。緣説有位爲聖，是求巴鼻語，移近教庸俗易知，而聖人語意既不然，於理亦礙，故割愛删之。寧使學者急不得其端，而不忍微言之絶也。

子曰「若聖與仁，則吾豈敢」，又曰「聖則吾不能」，豈以位言乎？下言堯、舜，自是有位之聖。然夫子意中似不以聖許禹、湯、夷、尹以下，則亦歷選古今，得此二聖，而偶其位之爲天子爾。程子言聖仁合一處，自是廣大精微之論，看到天德普徧周流處，聖之所不盡者，仁亦無所不至。且可云仁量大而聖功小，其可得云聖大而仁小乎？

仁者聖之體，聖之體非仁者所歉也。聖者仁之用，仁之用卻又非聖所可盡。子貢說「博施濟衆」，忒煞輕易，夫子看透他此四字實不稱名。不知所謂博者、衆者，有量耶？無量耶？子貢大端以有量言博衆，亦非果如程子所謂不五十而帛，不七十而肉，九州四海之外皆兼濟之。但既云博云衆，則自是無有涯量。浸令能濟萬人，可謂衆矣。而萬人之外，豈便見得不如此萬人者之當濟？則子貢所謂博者非博，衆者非衆，徒侈其名而無實矣。故夫子正其名實，以實子貢之所虛，而極其量曰：「必也聖乎，堯、舜其猶病諸。」則所謂「博施濟衆」者，必聖人之或能，與堯、舜之猶病，而後足以當此。倘非堯、舜之所猶病，則亦不足以爲「博施濟衆」矣。

蓋「博施濟衆」，須於實事上一件件考覈出來，而抑必須以己所欲立欲達者施之於人，而後可云施，以己之欲立欲達者立人達人，而後可云能濟。故唯仁者之功用已至其極而爲聖，肰後非沾沾之惠，一切之功。若其不然，則施非所施，濟不能濟，自見爲仁，而不中於天理之則者多矣。

夫仁者其所從入，與沾沾之惠、一切之功，則已有天淵之隔。他立達一人，也

是如己之欲立欲達。立達千萬人，也是如己之欲立欲達。體真則用不妄。繇此而聖，則施自不狹，濟自不虛。而即當功用未見之時，已無有何者爲博、何者爲約、何者爲衆、何者爲寡以爲之界限。且其所施所濟者，一中於天理人情自然合轍之妙，而一無所徇，一無所矯。不然，則豈待博且衆，即二桃可以致三士之死，而一夫無厭之欲，天地亦不能給之也。

乃子貢所云「博施濟衆」者，初非有「己欲立而立人，己欲達而達人」之實，則固不可以言仁。而但云「博施濟衆」，則夫子亦無以正其爲非仁之事。而以「己欲立而立人，己欲達而達人」之仁言，如是以博施，如是以濟衆，乃以極體仁之大用，從聖人一爲想之。然而終有不能，則亦以見非沾沾之惠，一切之功，世無有自信爲能博施而能濟衆之人。即「何事於仁」三句中，而已折倒子貢不見實體、不知實用之失，故下直以「夫仁者」三字顯仁之實。則使子貢繇是以思焉，而如是以施，其不易言博，如是以濟，其不易言衆，亦不待夫子之言而自媿其失辭矣。程子謂子貢不識仁，看來子貢且不識施濟。使其有「能近取譬」之心，而敢輕言博衆哉？

程子不小仁而大聖，是眼底分明語，而云「仁通上下」，則語猶未醇。仁是近己着裏之德，就中更無上下，但微有熟不熟之分，體之熟則用之便。故以上下言仁，則且有瓶中亦水、大海亦水之説。而乍見孺子之心，特仁之端，而亦遽指爲仁，則夫子所言仁者之心體全有不肖。只顏子簞瓢陋巷中，即已有仁之體，則即有聖之用，而特必在三月不違時，方得體立用具。若

一念閒至，直自瓶水，而豈得謂之海水哉！

蓋仁之用有大小，仁之體無大小。體熟則用大，體未熟則用小，而體終不小。體小，直不謂之仁矣。於物立體，則體有小大。於己立體，則體無可小，而亦安得分之爲或小而或大？若海水之大，瓶水之小，則用之小因乎體之小，而豈仁之比哉？將吝於施而鮮所濟者，亦可謂之仁與？亦失聖人之旨矣。子貢所云者，體不立而托體必小。夫子所言者，用不必大，而體已極乎天地萬物，更何博與衆之云乎？知此則有位無位之説，曾何當耶！

「立人」「達人」二「人」字，不可分大小説。一人亦人，千萬人亦人，卻於立達之實體無異，故用或小而體終不小。不得已而姑爲之喻，曰：如大海水，一巵挹之亦滿，億萬巵挹之亦滿。然仁之體，終不可以海喻。他只認得自家心體，何嘗欲擴其量於天地萬物之表哉？

程子手足不仁一喻，大有微言在，亦待學者之自求。如平入氣脈通貫時，四肢皆仁，唯心所使。然心終不使手撮炭而足蹈湯，亦不使指肥於股，足大於腹，手視色而足聽音。「己欲立而立人，己欲達而達人」，即此是施濟中各正性命之實理。堯、舜不欲竄殛，而以施之共、驩，孟子惡齊王之託疾，而已以疾辭，正心與手足各相知而授以宜之爲仁也。

述而篇

「不言而存諸心」，乃静存動察工夫，不因語顯，不以默藏，與「不聞亦式，不諫亦入」一義，只在識不識上争生熟，不在默不默上争淺深。特以人於不默時有警，則易識，而方默亦識，乃以徵存諸心者之無所間也。南軒云「森然於不覩不聞之中」，正是此意，那得作知識之識解。作知識解者，則釋氏所謂現量照成也。識如字。而不識，音志。非淺人之推測，則釋氏之知有是事便休而已。

然聖學説識，志。釋氏亦説識，志。其所云「保任」者是也。達磨九年面壁，亦是知識後存識事。故「默而識之」，聖人亦然，釋氏亦然，朱子亦然，象山亦然，分别不盡在此，特其所識者不同耳。倘必以此爲别，則聖人之「誨人不倦」，抑豈必異於瞿曇之四十九年邪？

異端存個「廓然無聖」，須於默中得力。聖人則存此各正性命、保合太和，在默不忘。釋氏説一切放下，似不言存，然要放下，卻又恐上來，常令如此放下，則亦存其所放者矣。故云「恰恰無心用，恰恰用心時」，用心以無心，豈非識哉！

夫子此三句，是虚籠語，隨處移得去，下至博弈、圖畫、吟詩、作字亦然。聖人别有填實款項，如「入孝出弟」、「不重不威」等章是事實，此等乃是工夫。工夫可與異端同之，事實則天地懸隔矣。如舜、蹠同一雞鳴而起，孳孳以爲，其分在利與善，而其不孳孳者，善不得爲舜之徒，利不得爲蹠之徒也。

識如字。識志。之辨，亦在淺深上分，非朱、陸大異處。子静之病，只泥看一「默」字耳。故朱子又云「三者非聖人之極致」，則以初學之識，易於默時不警省，須默無異於不默。向上後，則静裏分明，動難效用，須不默亦無異於默。故曰：「存諸中者之謂聖，行於天壤者之謂神。」故學者急須先理會識，後理會默，乃於聖功不逆。不識則何有於默哉？待默而後不識，猶賢於一切鶻突之狂夫，全不惺忪之愚人也。「識」字對「學」「誨」，「默」字對「不厭」「不倦」。學是格物、致知事，識是正心、誠意事，不厭只是終始於學，默識止是純熟其識耳。

朱子於「父母之年不可不知」注，説個「記憶」，正可於此處參觀。如記憶父母之年，固不待有語而後生警，而非謂口言之、耳聞之而即有損於孝思，須删除見聞而密持之也。「視於無形」，豈有形而不視？「聽於無聲」，豈有聲而不聽？不然，則又白晝求螢，以待夜讀之妄人矣。足知象山之學，差於一「默」字着力，而與面壁九年同其幻悖。聖人之學，正於獨居静坐、大庭廣衆，一色操存，不可將不默時看作不好耳。朱門諸儒，將此一「識」字安在格物、致知上，以侵下「學」字分位，用拒象山，則亦不善承師説矣。

行道而有得於心之謂德。得爲心得，則修亦修之於心，故朱子以誠意、正心言此。又云「無欲害人，得之於心矣，害人之心或有時而萌，是不能修」，此全在戒懼慎獨上用功。若徙義改過，則修身應物之事，並齊、治、平在裏許矣。

如不欲害人之心，心心不斷，德已無玷。若不能審義樂遷，則信爲不害人者，或且有害於人。或功用未熟，則心未有失而行處疎漏，因涉於害人而不自知。是須以徙義善其用，改過防其疎。乃聖人之學，不徑遺人從修身應物上做去，故徙義改過之功，待修德之餘而尤加進。若世儒無本之學，則即於聞義時、不善時作入路，子路亦然，故未入室。到熟處方理會心德，則本末倒置矣。

故世儒見徙義改過粗於修德，聖人則以此二者爲全體已立、大用推行之妙。是徙義改過，正廣大精微之極至矣。就中内外、身心、體用，分别甚明。小注或云「遷善改過是修德中要緊事」，新安云「修德之條目」，俱不足存。

《集註》「先後之序，輕重之倫」，自慶源以下，皆不了此語。朱子嘗自云「注文無一字虚設」，讀者當知其有字之必有義，無字之不可增益，斯不謬耳。

《集註》云：「據德則道得於心而不失，依仁則德性常用而物欲不行。」德緣志道而得，而持進以據之功，斯所服膺者不失也。仁緣據德而性足用，而進以依之功，則用可常而欲不行也。此所謂「先後之序」也。

又云：「游藝則小物不遺而動息有養。」不遺者，言體道之本費也。動有養者，德之助也。息有養者，仁之助也。而云「不遺」，則明道無可遺，苟志於道而即不可遺也。云「有養」，則養之以據德，養之以依仁，爲據德、依仁之所資養也。此游藝之功，不待依仁之後，而與志道、據

德、依仁相爲終始，特以内治爲主，外益爲輔，則所謂「輕重之倫」也。志道、據德、依仁，有先後而無輕重。志道、據德、依仁之與游藝，有輕重而無先後。故前分四支，相承立義，而後以先後、輕重分兩法，此《集註》之精，得諸躬行自證而密疏之，非但從文字覓針綫也。

《集註》於德云「行道而有得於心」，於仁云「心德之全」。德因行道而有，仁則涵動静，故曰全。蓋志道篤則德成於心，據德熟則仁顯於性。德爲道之實，而仁爲德之全。據與依，則所以保其志道之所得，而恒其據德之所安。若藝，則與道相爲表裏，而非因依仁而始有。其不先依仁而後游藝，甚著明矣。

潛室不察於此，乃云：「教之六藝，小學之初事，游於藝，又成德之餘功。小學之初習其文，成德之游適於意。」此亦舍康莊而取逕於荆棘之蹊矣。蓋六藝之學，小學雖稍習其文，而其實爲大經大法，與夫日用常行之所有事者，即道之所發見。故大學之始教，即在格物致知，以續小學之所成，而歸之於道。夫子教人以博文約禮爲弗畔之則，初非小學，則姑習之，一志於道而遂廢輟，以待依仁之後而復理焉，既不可云僅爲小學之初事。若其所云「成德之後適於意」者，則尤依託「游」字之影響，而初無實義也。以爲德已成矣，理熟於胸，則遇物皆順，而藝之與志，得逢原之樂乎？是藝之游也，乃依仁之後，耳順、從心之效，不當平列四者節目之中，以示學者之當如是矣。今與前三者同爲爲學之目，而以成本末具舉、内外交養之功，則實於據德、依仁之外，有事於斯，而非聽其自

然，遇物皆適之謂矣。如以恣志自得，游戲徜徉之爲適意邪？則即以夫子末年删定爲德成以後所發之光輝，而要以定百王之大法，正萬世之人心，且凛凛於知我罪我之閒，不敢以自恣自適。況在方成其德者，乃遽求自適其意，如陶元亮之「時還讀我書」者，以遣日夕而悦心目，其可乎？

潛室但欲斡旋「先後之序」四字，遂曲爲附會，以幸無弊。乃不知朱子之云「先後」者，固不於游藝云然，則又無待潛室施無病之藥也。且前三者之有先後，特因德得於志道之餘，而仁現於據德之熟，以立此繇淺入深、繇偏向全之序。固非依仁則無事於據德，據德則無事於志道，當其志道且勿據德，當其據德且勿依仁，一事竟即報一事之成，而舍故就新以更圖其次。況乎依仁之功，與生終始，何有一日爲仁之已依而無憂不依，何有一日爲依之已盡而不用再依，乃告成功於依仁，而他圖游藝也哉？

所以《集註》雖有先後之說，而尤云「日用之閒，無少閒歇」，以見四者始終不離之實學。且獨於立志言先，而據德、依仁不言先，亦不言次，肯綮精確，一字不妄。何居乎於下三者逐節施以先後，而穿鑿以求伸其說。嗣者無人，良負前賢之苦心矣。

說聖人樂處，須於程、朱注中篤信而深求之，外此不足觀也。程子云「須知所樂者何事」，固非刻定一事爲聖人之所樂，然亦何嘗不於事而見其樂哉？朱子云「從心所欲不踰矩，左來右去，盡是天理」，其非脱略事物，洒然不着，可知也。

於此一差，則成大妄。莊子開口便説「逍遥遊」，弁髦軒冕，亦是他本分事，到來只是不近刑名，以至於嗒然喪耦而極矣。陳氏所謂「萬里明澈，❶私欲净盡，胸中洒然，無纖毫窒礙」者此也。萬里明澈則樂，有片雲點染便覺悶頓，所以他怕一點相干，遂成窒礙，而視天下爲畏塗，則所謂終日游羿彀之中者，亦相因必至之憂。

聖人説「於我如浮雲」，明是以天自處。於我皆真，於土皆安，聖人之天體也。若必萬里明澈而乃以得樂，則且厭風雲，憎雷雨，若將浼焉，而《屯》之經綸，《需》之宴樂，皆適以爲累矣。使然，則疏水曲肱而後樂，非疏水曲肱則不樂也。不義而富貴則不處，以義而錦衣玉食則亦不去，豈漫然任運而無心哉？

遇富貴則不踰富貴之矩，遇貧賤則不踰貧賤之矩，乃是得。「左右來去，盡是天理」，方於疏水曲肱之外，自有其樂，而其樂乃以行於疏水曲肱之中。聖人所以安於疏水曲肱者，以樂爲之骨子，此非蕩然一無罣礙可知已。使但無欲則無得，無得則無喪，如是以爲樂，則貧賤之得此也易，富貴之得此也難，必將如莊子所稱王倪、支父之流，雖義富義貴亦辭之，唯恐不夙矣。此是聖學極至處，亦是聖學、異端皁白溝分處。若不了此，則袁安、張翰、韋應物、白居易，皆優入聖域矣，而況於蒙莊。

朱子「即當時所處」一語，諦當精切，讀者須先從此着眼，則更不差謬。雙峰云

❶「萬里明澈」，劉校據陳淳《北溪外集》認爲當作「萬理明徹」，船山因據誤本，故下文以「萬里明澈」與「片雲點染」相對立論。

「樂在富貴中見得不分曉，在貧賤方別出」，語亦近似。然要似夫子設爲此貧境以驗樂，則於聖人於土皆安之道不合矣。

夫子此章自是蚤年語，到後來爲大夫而不復徒行，則居食亦必相稱。既非虛設一貧以驗樂，亦無事追昔日之貧而憶其曾樂於彼，作在富貴而思貧賤願外之想也。樂不逐物，不因事，然必與事物相麗。事物未接，則所謂「喜怒哀樂之未發」，豈但以月好風清，日長山静，身心泰順，而爲之欣暢也乎？既以左宜右有、逢源而不踰矩爲樂，則所用者廣，而所藏者益舒。是樂者，固君子處義富、義貴之恒也。故曰：「樂亦在其中。」言「亦」，則當富貴而樂，亦審矣。

使夫子而如夏啟、周成，生即富貴，直不須虛設一貧以言樂，而又豈隨物意移，貿貿然日用而不知，遂使其樂不分曉乎？即在夫子攝相之時，位且尊矣，道且泰矣，豈其所爲樂者，遂較疏水曲肱時爲鶻突不分明，而不能自喻邪？聖人之於土皆安者，於我皆真，富貴貧賤，兩無礙其發生流行之大用，樂主發散在外，故必於用上現。故曰「樂亦在中」，貧賤無殊於富貴也。

此雙峰之語所以似是而非。如云使在富貴，則君子之行乎富貴者，可以不言樂。而唯貧賤亦然，乃以見性情之和，天理之順，無往不在，而聖賢之樂，周徧給足，當境自現，亦可見矣。如此斯爲得之。

唯知夫子爲當時所處之現境，則知爲夫子蚤年語。知爲夫子蚤年語，則亦不用向孔、顔之樂，强分異同。今即云顔子所得同於聖人，固不敢知。然孔子「三十而立」之時，想亦與顔子無大分別。俗儒不

知有樂，便覺是神化之境，實則不然。在聖賢分中，且恁等閒。故周、程二先生教學者從此尋去，亦明是有階可升之地，非欲從末繇之境也。

朱子以不踰矩言樂，乃要其終而言之，愚所謂到後亦只是樂者也。而「三十而立」時，不踰之矩已分明，更無差忒。若所欲者動與矩違，則亦不能立矣。即未到發念皆順，於我皆真地位，而矩已現前，無有不可居、不可行之患，則資深逢原，已不勝其在己之樂矣。如小兒食乳得飽，亦無異於壯夫之飽。陳、饒、許諸子，强爲分判，固須以朱子「孔、顏之樂不必分」一語折之。

天地之化，與君子之德，原無異理。天地有川流之德，有敦化之德，德一而大小殊，内外具別，則君子亦無不然。天地之化、天地之德，本無垠鄂，唯人顯之。人知寒，乃以謂天地有寒化。人知暑，乃以謂天地有暑化。人貴生，乃以謂「天地之大德曰生」。人性仁義，乃以曰「立天之道陰與陽，立地之道柔與剛」。《易》是天地之全化，天地之全德，豈但於物見天，而不於天見天，於感通見人事，而不於退藏見人道乎？《集註》專以進退存亡之道言《易》，則是獨以化蹟言，而於川流、敦化之德，忘其上下一致之理矣。

如説個「天行健」，何嘗在進退存亡上論化蹟？孔子贊《易》，第一句説「君子以自强不息」，只是無過之本，非但《需》之「飲食宴樂」，《困》之「致命遂志」也。真西山單舉仕、止、久、速，説孔子全體皆《易》，則但有利用安身之《易》，而無精義入神之《易》矣。慶源云「履憂患之塗，不可以不

學《易》」，尤將《易》看作不得志於時人下梢學問。如此說書，只似不曾見《易》來，恰將《火珠林》作經讀。

聖人於繫《易》，多少底藴精微，只有兩章說憂患，而又但以九卦爲處憂患之用，則餘五十五卦皆非有憂患之情可知矣。《文言》四序爻辭，言信，言謹行，閑邪存誠，進德修業，學問寬仁，皆修己無過之道也。「潛龍勿用，下也」一段，治人無過之道也。只末後一段，說進退存亡，爲亢龍言爾。舍大中至正之道，而但以變化推移言天人之際，甚矣其誣也。

「發憤忘食，樂以忘憂」，《集註》、《語録》開示聖奥，至矣。就中「與天合契」一段，尤爲不妥。於憤、樂見得天理流行之不息，於忘食、忘憂見得人欲净盡之無餘，而天之無私者，唯其不息，則所謂「發憤便能忘食，樂便能忘憂」也。

天無究竟地位。今日之化，無缺無滯者，爲已得。明日之化，方來未兆者，爲其未得。觀天之必有未得，則聖人之必有未得，不足爲疑矣。大綱說來，夫子「十五志學」一章，以自顯其漸進之功。若密而求之，則夫子之益得其未得者，日日新而不已，豈一有成型，而終身不舍乎？

朱子云「直做到底」，「底」字亦無究竟處。有所究竟則執一，執一則賊道，釋氏所謂「末後句」者是也。觀之於天，其有一成之日月寒暑，建立已定，終古而用其故物哉？

小注中有「聖人未必有未得，且如此說」之言，必朱子因拙人認定有一件事全不解了之爲未得，故爲此權詞以應之。後

人不審，漫然録之，遂成大妄。

《集註》「氣質清明，義理昭著」，是兩分語。「氣質清明」以人言，「義理昭著」以理言。非「氣質清明」者，則雖義理之昭著而不能知。然非義理之昭著者，則雖「氣質清明」，而亦未必其知之也。緣朱子看得此一「者」字活，大概不指人而言，與下句「者」字一例。豈「好古敏以求之」，爲夫子之自言，而亦以人言之乎？

「義理昭著」四字，較和靖説更密。慶源、雙峰只會得和靖説，不曾會得朱子説。但言義理，則對事物而言之。既云義理之昭著，則自昭著以外，雖未及於事物之蕃變，而亦有非生所能知者矣，故朱子云「聖人看得地步闊」。

總在説知處不同。精義入神，聖人方自信曰知。如生而知孝，自與不知孝者不同，乃中心愛敬，即可自喻，而事親之際，不但禮文之繁，即其恰得乎心而應乎理，以爲天明地察之本者，自非敏求於古而不得，矧在仁義中正之緼藏乎？

聖人於此，業以生知自命，而見夫生知者，生之所知，固不足以企及乎己之所知。若曰「我非但生知，而所求有進焉者」，特其語氣從容，非淺人之所測耳。徇齊、敦敏之説，見於稗官，與釋氏墮地七步之邪詞，同其誕妄。乃疑古今有生而即聖之人，亦陋矣夫。

聖人從不作一戲語。如云不善亦師，爲謔而已。以此求之，《集註》未免有疵在。老子曰「善人，不善人之師，不善人，善人之資」，是很毒語。將謂紂爲武王之

資，楊、墨爲孟子之資，利人之不善，而已之功資以成，道資以伸。若此，既非君子之存心，乃老子且僅曰「資」，而夫子顧以反其道而用之者爲「師」邪？

「其不善者而改」，是補出「擇」字餘意，師則但云「從之」者，所以云「三人」，而不云「二人」。彼兩人者均善，必有一尤善者，均不善，必有差善者，即我師也。且其人業與我而並行，亦既非絶不相倫之人矣。故以善爲師，則得師矣。不善而改，則不妄師矣。人苟知擇，豈患無師哉？

夫子將善人、有恒作一類説。南軒云「善人、有恒，以質言」，此處極難看得合。若如曾氏所云「善人明乎善者，有恒雖未明乎善，亦必有一節終身不易」，則相去遠矣。

此二種人全欠、大小之異致，而一皆率任其所本明，非有能明、不能明之别也。有恒者，無處則是無，有處則恒有，虚約則只是虚約，盈則恒盈，泰則恒泰。於其所無、所虚、所約，固不襲取而冒居之，然亦不能擴充以求益也。特以其不冒居之故，則求益也有端矣。若善人之别於有恒者，大概與理相得，求所謂無、虚、約者已鮮，而所有、所盈、所泰，未能精其義而利其用，便亦任其自然，條條達達，如此做去。其不能造其極而會其通者，亦與有恒之不能擴充以求益，同之爲未學也。

質之美者，不求擴充，則必能恒。若求擴充，則反有杌棿窒礙，思爲變通，而或不能恒矣。此有恒之進機也。又其上者，任其自然，則所爲皆可，欲繇是而求精其義而利其用，則初幾反滯，轍跡不熟，而未

必即能盡善矣。此善人之進機也。

善人大而不切，有恒既不能大，而亦未必其能切。大抵皆氣壹動志，只如此做去，更無商量回護，其爲全爲欠，則天定之矣。若不能大而已切，則君子也，志爲主而氣爲輔者也。於此辨之，乃知君子、善人、有恒之同異。

善人亦是有恒。他所爲皆善，如何不恒？有所不恒，則有所不善矣。但恒而曰「有」，自是在一節上説。若凡有皆恒，即不可名之爲「有恒」。總之，有恒得善人之一體，君子具聖人之體而微者也。如此類，須分別看。倘以一例求之，而云有恒篤實，而善人近於虚，則不足以爲善人。聖人全而君子偏，則不足以爲君子矣。

南軒説梁武、商紂同咈天理，可謂正大精嚴之論。南軒於此等處，看得源流清白。其論《酒誥》一篇文字，極爲朱子推服。古今儒者能如此深切斬截者，蓋亦鮮矣。

然劈頭説個「聖人之心，天地生物之心」，安在此處，卻不恰好。聖人於此，卻是裁成輔相，順天理之當然，何曾兜攬天地生物之心以爲心？若方釣弋時，以生物之心爲心，則必並釣弋而廢之矣。

聖人只是聖人，天地只是天地。《中庸》説「配天」，如婦配夫，固不純用夫道。其云「浩浩其天」，則亦就知化之所涵喻者言爾。無端將聖人體用，一並與天地合符，此佛、老放蕩僭誣之詞，不知而妄作。聖人立千古之人極，以贊天地，固不爲此虚誕，而反喪其本也。

《泰誓》曰：「唯天地萬物父母，元后作

民父母。」理一分殊，大義昭著。古人之修辭立誠，鮮不如此。若云「不綱」、「不射宿」，便是天地生物之心，以大言之，天地固不爲是區區者。以精言之，天地亦不能如是之允當也。

天地不需養於物，人則不能。而天地之或殺，則無心而無擇。方秋禾槁，固不復揀稗者而更長養之。夭札所及，不與人以得避之地。成周之治，可以數百年而無兵。七國、五胡之際，不復更有完土。必欲規規然一與天地相肖，非愚而無成，必且流於異端之虛僞矣。

天地之元、亨、利、貞，大而無迹。聖人仁至義盡，中而不偏。聖人之同乎天地者一本，聖人之異乎天地者分殊。不然，彼梁武之流，固且以究竟如虛空，廣大如法界，爲行願一天地也，而何以罪均於商紂哉？

泰伯篇

《集註》言「夫以泰伯之德，當商、周之際，固足以朝諸侯而有天下矣，乃棄不取」，又云「其心即夷、齊扣馬之心」，於義明甚。金仁山徒費筆舌，止欲斡旋太王無翦商之志，乃謂泰伯之讓天下，讓於王季。不知太王而非有翦商之事，則泰伯又何處得天下讓之王季耶？

小儒以淺識遥斷古人，樂引異説以自證，乃不知所引者之適以自攻。《吴越春秋》一書，漢人所撰，誕誣不足信，不可與《左傳》參觀異同。且彼書記太王之言曰：「興王業者，其在昌乎！」則太王之不忘翦商，亦可見矣。夫子稱泰伯爲「至德」，而於太王未施一贊詞，仁山乃苦欲曲

美太王，而不知其以抑泰伯也殊甚，何其矛盾聖言而不之恤也。

使泰伯而逆計王季、文王之有天下，因順太王之志而讓之季歷，如所云遂父志而成其遠大，若云周有天下，繇泰伯之逃，則是泰伯以此一讓，陽辭陰取，而兄弟協合以成奪商之事，是與曹操所云「吾其爲周文王」者，同爲僭詐。而夫子稱之曰「至德」，不已僭與。

古者封建之天下，易侯而王，亦甚尋常事。既非若後世亂賊，起自寒微，資君之禄位靈寵，欺孤寡而攘奪之。商之歷祀已六百，而失道之主相仍。太王以后稷之裔，弈世君公，則於以代商而王，顯然有其志事，而抑何損？若夫泰伯懷必得之心，擇弟與從子之賢，使可固有而不失，則其爲諼也甚矣。此辨太王無翦商之志者，不足以伸太王，而唯以抑泰伯，叛聖言也。

仁山云：「太王前日猶能棄國於狄人侵邠之時，而今日乃欲取天下於商家未亂之日，太王之心，決不若此其悖也。」夫太王之避狄，豈讓狄哉？鰓鰓賂狄，冀以全邠，殆不得免焉，而後爲此全民避地之計，孟子固曰「不得已」也。狄不可爭則去之，商有可代則思代之，太王之創業垂統，如此而已。至於柞棫拔而昆夷駾，太王豈終讓狄人者哉？朱子確然有見於此，而援引《魯頌》及《春秋傳》以辟諸儒回護之説，用以見太王之無不可翦之商，而泰伯猶且不從父命，確爾求仁之爲至德，其深切著明至矣。仁山之言，烏足爲有無邪？

本文云「三以天下讓」，是天下其所固有也。若因後日之有天下而大爲之名，則使文、武終不有天下，而泰伯遂無所讓

邪？唯泰伯可以有天下而不有，則即使文、武不有天下，而泰伯之讓天下也固然。特所云讓者，謙遜不居之辭，非必讓之人而後謂之讓也。《書》曰「舜讓於德弗嗣」，謂己德之不足嗣，則不敢受，非以讓之四嶽群牧也。子曰「其言不讓」，謂己可有之而即自任之，非謂不讓之求、赤與點也。知此則俗儒讓周、讓商之説，兩無容相攻擊，而不得謂商固有天下，無待於泰伯之讓，以破泰伯不從之説矣。

蓋以德、以時，天下本泰伯之所有，今以君臣之大義，不從父命而不居，至他日之或爲季歷子孫所有，或商之子孫仍無失墜，總以聽之天，而己不與焉。盡道於己，而爲仁不繇乎人，此其得於心者已極，而非人之所能喻也。使泰伯從太王而代商，則人知其躬任天下矣。今無其事，是以民不知而弗得稱也。藉云以讓之王季、文王，則昭然於天下後世，而何無得而稱哉？拘儒多忌，不足達聖人之旨，自當以《集註》爲正。

後人釋書，於字句上作奇特纖新之解，薄古人爲未審，不知先儒固嘗作此解，已知其非而舍之。曾子本文三「斯」字，作現成説，而以爲存省之驗者，朱子蓋嘗作此解矣。然而《集註》不爾者，以謂作現成説，則是動容周旋中禮，自然發見之光輝，乃生知安行、化不可爲之事，既非曾子言「所貴乎道」、言「遠」、言「近」之義。若謂三者爲化迹，而道之所貴，別有存主之地，則所謂存主者，豈離鈎三寸，別有金鱗耶？此正聖學、異端一大界限。聖賢學問，縱教聖不可知，亦只是一實。舍吾耳

目口體、動静語默，而别求根本，抑踐此形形色色，而别立一至貴者，此唯釋氏爲然爾。

先儒説曾子得聖學之宗，而以授之子思、孟子。所授者爲何事，但與他一個可依可據者而已。故其臨終之言，亦别無付囑，止此身之爲體爲用者，即爲道之所貴。修此身以立體而行用，即是「君子所貴乎道」。其後子思之言中和，則曰「喜怒哀樂」，不離乎身之用也。容貌、顏色、辭氣者，喜怒哀樂之所現也。鄙之與雅，倍之與順，正之與邪，信之與僞，暴之與和，慢之與莊，中節不中節之分也。孟子言天性，曰「形色」。容貌、顏色、辭氣者，形色也。暴慢、鄙倍之遠，信之近，踐形者也。

静而存養於心，凝以其身之静也。動而省察於意，慎以其身之動也。所存者，即此不暴慢、不鄙倍、近信之實，故曰「儼若思」。所察者，即此暴慢、鄙倍、不信之幾，故曰「無不敬」。不然，則理於何存？欲於何辨？非此遠暴慢、鄙倍而近信者，亦孰爲天理顯仁藏用之真？非其剛爲暴、柔爲慢、淫於鄙、辟於倍、飾情爲不信者，何以見所欲之爲私也？曾子喫緊爲人，只在此身著力，而以微見天心，顯徵王道者，率莫不在此。若但以爲效驗而用力不繫乎此，其不流於禪學者鮮矣。

顏子所至，與聖人相去遠近，固非易知，然以「犯而不校」想之，則亦可仿佛其端。

上蔡云：「幾於無我。」所謂無我者，聖人也。朱子謂：「卻尚有個人與我相對。

在聖人，便知人我都無了。」❶此話不加審別，則已與釋氏「無我相、無人相」之説相亂。所以於此須求一實際在。

聖人所謂「無我」者，豈其於人我而無之。於人我而無之，則是本有人我，而銷之於空，是所謂「空諸所有」也。抑謂人我本無，而我不實之以有，是所謂「慎勿實諸所無」也。夫聖人之無人我，豈其然哉！

一理而已矣。人我有異，而理則同。同則無異，故曰無也。無欲害人者，理也。在我無欲害人，在人無欲害我，其理同也。無欲受爾汝者，理也。我無欲受，人無欲受，其理同也。同乎理，則一理而已矣，而安有人與我之或異？

乃理則有等殺矣，均而同之，而尚非理也。因其尊而尊之，因其卑而卑之，我之居尊與人之居尊，我之處卑與人之處卑，同也。同此而已矣，非必我尊人卑，而抑我以就卑也。因其親而親之，因其疏而疏之，我之所親與人之親我，我之所疏與人之疏我，同也。同此而已矣，非必忘親忘疏，而引疏者以爲親也。因其曲而曲之，因其直而直之，直在我之必伸，猶在人之不可屈，曲在我之必屈，猶在人之不可伸，同也。同此而已矣，非必屈己伸物，而恒以曲自予，以直予人也。

故「犯而不校」，能忘乎人，而非必能大順乎理之同。蓋於克己有餘，而於復禮未能合符，是以重於己而輕於物，故人之以非禮相干者，未一準之天理之大同。斯以爲始事之始，功而未入於化也。

聖人只是天理渾成，逢原取給，遇順

❶ 「知」，中華本據《四書大全》引朱熹語改作「和」。

逆之兩境，一破兩分，皆以合符不爽，更無所謂己私者而克之。顏子則去一分私，顯一分公，除彼己之轍迹，而顯其和平。先儒謂孟子爲有圭角，竊意顏子亦然。用力克去己私，即此便是英氣。有英氣，便有圭角矣。

要以有生之後，爲天理之蔽者，唯此以己勝人之心爲最烈。故顏子雖未入化，而作聖之功，莫有過焉。蓋己私已凈，但不墮教空去，則天理之發見，自不容已。如磨古鏡，去一分垢，則顯一分光，自有不能遏抑者矣。迨其垢盡光生，而不但作鏡中之影，渾然於天理一致之中，則無階可升，而爲道義之門。此顏子所謂「欲從末繇」者也。觀聖賢無我之深淺，當於此思之，庶不棼入釋氏「歌利截體」之妄。

慶源因有周公之才者，尚當以驕吝爲戒，遂疑才爲可善可惡之具，而曰「德出於理，才出於氣」。竊以知慶源説書，多出億度，而非能豁然見理者。

德有性之德，有行道有得之德，皆涵於心者也。心固統性，而不可即以心爲性。以心爲性，則心、性之名，不必互立，心不出於性，德不出於理矣。如行道而有得，則得自學後。得自學後，非恃所性之理也。今不可云周公質非生安，而亦不可謂周公之德不繇學得，則亦不必出於性者之爲德，而何得對氣而言之，理爲德之所自出也？

凡言理者有二。一則天地萬物已然之條理，一則健順五常、天以命人而人受爲性之至理。二者皆全乎天之事。而「德出於理」，將凡有德者，一因乎天理之自然

而人不與哉。抑慶源之意，或淺之乎？其爲言若曰：出於理者爲德，未出於理而僅出於氣者爲才。則是拒諫飾非，工書畫、穿寶鞍之才耳，而豈周公之才哉？是云「德出於理」，業已不可，而況云「才出於氣」乎？

一動一静，皆氣任之。氣之妙者，斯即爲理。氣以成形，而理即在焉。兩間無離氣之理，則安得別爲一宗，而各有所出？氣凝爲形，其所以成形而非有形者爲理。夫才，非有形者也。氣之足以勝之，亦理之足以善之也。不勝則無才，不善抑不足以爲才。是亦理氣均焉，審矣。寂然不動，性著而才藏。感而遂通，則性成才以效用。故才雖居性後，而實與性爲體。性者，有是氣以凝是理者也。其可云「才出於氣」而非理乎？

孟子曰：「或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。」才盡，則人皆可以爲堯、舜矣。雖云氣原無過，氣失其理則有過。才原無過，才失其用則有過。然而氣失其理，猶然氣也。才失其用，則不可謂才。且此既云才之美矣，則盡之而無不善矣，則才無過而有功矣，豈遂爲召驕致吝之媒乎？

程子云：「有周公之德，自無驕吝。」此據已然而言爾，非謂有周公之才者，能致驕吝也。驕者氣盈，吝者氣歉。驕吝者，則氣之過也。不驕不吝者，能善其氣者也。氣有盈歉，則爲驕爲吝。故夫天下之驕吝者，不必皆有才，而且以不盡其才。故聖人於此言才，又言驕吝，正是教人以人輔天，以道養性，善其氣以不害其性之意。使天以此理此氣授之人而爲才者，得盡其用而成其能，其爲功在學，而不恃所

性之理。何居乎慶源之孤恃一理，以彈壓夫才，廢人工而不講也。

耳聰、目明、言從、動善、心睿，所謂才也，則皆理也，而僅氣乎哉？氣只是能生，氣只是不詘，氣只是能勝，過此以往，氣之有功者皆理也。德固理也，而德之能生、不詘而能勝者，亦氣也。才非不資乎氣也，而其美者即理也。理氣無分體，而德才有合用。不驕、不吝，所以善吾才，即所以成吾德，曾何歧出溝分之有。

慶源云「世固有優於德而短於才者」，此乃未成德者文飾迂疎之語，聖賢從不於此説。德到優時，横天際地，左宜右有，更何短之有哉！

假令一人有孝德以事親，而無事親之才，則必將欲順而反得忤。申生之所以僅爲恭，而許世子且不免於大惡，其可謂孝德之優乎？必能如大舜、文王，方可云優於孝德，而草野倨侮、呴呴咻咻者，一短則蔑不短也。

優者，綽有餘裕之謂。短於才，正是德之不優處。誠優於德矣，則凡爲道義之所出，事物之待治，何一不有自然之條理？凡周公之才，固即以行周公之德，而實周公之德優裕不窮所必發之光輝。德者得其理，才者善其用。必理之得，而後用以善，亦必善其用，而後理無不得也。故短於才者，不可謂無德，而德要不優。必如周公平禍亂，制禮樂以成其純忠達孝之德，而後爲德之優，爲才之美。若馬鈞、何稠、楊修、劉晏之流，亦奚足以云才，而況得見美於聖人。

驕吝之不可有，固善才之用，而亦居

德之方。然則有曾、閔之孝，龍、比之忠，而驕且吝焉，則亦爲居德之忌，而不但爲才言也。特以驕吝於用處發見，而才者德之用，故專言才以統德。而鮑焦、申屠狄、李膺、范滂之以驕吝居德者，亦自不乏。然則有德而短於才者，無亦驕吝之使然，正不得以才短爲無損於德而自恣也。如云德不憂驕吝，而有才者則然，則非但病才，而且以賊德，固儒者之大患也。

聖人於「篤信好學，守死善道」之後，必須說「危邦不入」以下一段文字，丁寧嚴切，語下自見。若以效言，則成德以後，內以成身，外以成物，不可勝數，而何但於出處上序績，不一詞而足哉？此唯晁氏數語說得簡要精通。雖去就出處之較學守以體用而分本末，然總繫之曰「然後爲君子之全德」，則「去就義潔，出處分明」，亦非坐致之效。

可知聖賢學問，內外標本，無一不用全力。若學守功深，而去就出處一聽其自善，則用力於此，而收功於彼，如農耕之耘之而不獲稼，亦豈其稼哉？所以靜而存養者，必動而省察。君子之法天，唯是「自强不息」，「終日乾乾，夕惕若」，何嘗靠着一二十年學守工夫，便東衝西撞去，如王安石之所爲者。

安石之博聞深思，廉潔自好，亦可謂有主矣，向後卻成一無忌憚之小人。此閉門造車，出門合轍之說，以誤學人不小。所以《文言》說「忠信以進德，修辭立誠以居業」，學守之盡詞也。而又云「知至至之，可與幾也，知終終之，可與存義也，是故居上位而不驕，在下位而不憂」，則不驕

不憂，亦必有知幾存義之功焉。

故夫子悦漆雕開之未信，則以開之可仕者，學守有得，而不能自信者，現前應用之物理也。物之理本非性外之理。性外之物理，則隔嶺孤松，前溪危石，固已付之度外，而經心即目，切諸己者，自無非吾率性之事。則豈有成功之一日，望危邦而必不入，亂邦而必不居，有道則必不後時，無道則必無滯迹也哉？

唯佛氏有直截頓悟之一説，故云「知有大事便休」，而酒肆淫坊，無非覺位，但一按指，海印發光。緣他欲壞一切，而無可壞之實，則但壞自心，即無不壞，故孤守自性，總棄外緣。

聖人於下梢處，一倍精神，欲成一切，而此物之成，不能速成彼物，故理自相通，而功無偏廢。是以終之曰：「邦有道，貧且賤焉，恥也，邦無道，富且貴焉，恥也。」則以見學之已明，守之已至，到臨幾應物上，一失其幾，則雖期許無慙，而俯仰天人，已不能自免於恥。所以見天理流行，初無間斷，不容有精粗、內外之別，而以精蒙粗，以內忘外，貽亢龍之悔，以一眚累全德也。斯聖功之極至，成德之終事，其慎其難，日慎一日，亦不知老之將至矣。

朱子云「此唯篤信好學，守死善道者能之」，語自蘊藉。言必能乎彼，而後能乎此，以著本末相生一致之理，非謂能乎彼，則即能乎此，恃本而遺末，舉一而廢百也。慶源遽以效言，不但昧於聖言，亦以病其師説矣。

鄭氏以許行、陳相爲篤信而不好學，大屬孟浪。篤信者，若不問其何所信，則

信佛、老以至於信師巫邪説者，至死迷而不悟，亦可許之篤信耶？ 且陳相學許行之學，許行學神農之言，豈其不學，而抑豈其不好？

乃鄭氏之失，總緣誤將「信」字作虚位説。朱子云「篤信是信得深厚牢固」，亦自有病。但云信得深固，其所信者果爲何事？ 朱子意中言外，有一「道」字在，而鄭氏且未之察。乃夫子豈隱一「道」字於臆中，而姑爲歇後語耶？

熟繹本文八字，下四字俱事實，上四字俱工夫。若云「信道」，則「信」字亦屬工夫，連下兩工夫字而無落處，豈不令癡人迷其所往？ 逢着一説，便爾不疑，此信如何得篤？ 且如陳相之事陳良，已數十年，一見許行，遂盡棄其學，正唯不能疑者之信不篤也，而病不在於好學之不誠。事陳良而信陳良，見許行而信許行，如柳絮因風，逢蛛網而即罣，亦何足道哉！

但言信而不得所信，則其弊必至於此。以實求之，則此所謂信者，有實位，而非用工之虚詞也。子曰「十室之邑，必有忠信」，正此謂矣，故皆與「好學」相資，而著其功。特彼之言信，以德之性諸天者言，此之言信，以德之據於己者言，爲小異耳。

「篤信」，猶《中庸》言「敦厚」也。「好學」，猶《中庸》言「崇禮」也。蓋君子於古今之聖教，天下之顯道，固所深信，而疑之與信，以相反而相成，信者以堅其志，疑者亦欲以研其微，故曰「信而好古」，亦曰「疑思問」。此不容步步趨趨，漫然無擇，惟事深厚牢固之區區也，審矣。

唯夫吾心固有之誠，喻諸己而無妄

者，即此是道之真體效於人心而資深居安者，於此而加之培植壅護之功，則良能不喪，而長養益弘，所謂「敦篤其所已能」者，正此謂已。

此心分明不昧，仰不媿天，俯不怍人，言則可言，行則可行者，是曰信。而量之未充，體之未極，益加念焉，使已能者不忘，可能者不詘，是曰篤。如此則仁爲誠仁，義爲誠義，而體之或僞，猶恐用之或窮，則好學之功，所繇並進而不可缺也。

彼陳相一流，心無真理，蒙蒙瞀瞀，乘俄頃之信而陷溺不反，雖好其所好而學其所學，曾何益哉？使陳相者能於己之性、物之理，於痛癢之關心，固有而誠喻之，則雖其學未至，亦何悖謬之若此耶？

聖人言爲學之本基，只一「信」字爲四德之統宗，故曰「主忠信」，曰「忠信以得之」，而先儒釋之曰「以實」，曰「循物無違」。「以實」者，實有此仁義禮智之天德於心，而可以也。以，用也。「循物無違」者，事物之則，曉了洞悉於吾心，如信夏之熱，信冬之寒，非但聽曆官之推測，吾之所通，與彼之所感，自然而不忒也。

道自在天下，而以喻諸吾心者，爲靜可爲體，動可爲用之實。即其發之不妄，以揆諸心而與千聖合符，則繇一念之不忒，以敦篤而固執之。雖學之未至，而本已不失，雖有異端窮工極巧以誘吾之信而終不亂，豈徒恃所學以立門庭而折之耶？

乃至父子君臣之際，苟非恩義之根於性者，有信在心，而徒聞見是資，則將有信伯禽東征之爲孝，而成李賢、楊嗣昌之忘親，信譙周勸降之爲忠，而成吳堅、賈餘慶之賣國。信之益以牢固，而爲惡益大。聖

人何以切切然以「篤信」冠於學、守、善道之上，爲成德之始基也？彼鄭氏者，惡足以知之。

古樂既無可考，其見之《儀禮》者，朱子業信而徵之，以定笙詩之次第。蓋繇今以知古樂之略者，唯恃此耳。《關雎》爲合樂之首，居《葛覃》、《卷耳》、《鵲巢》、《采繁》、《采蘋》之先，既後有五篇，則不可云「自『關關雎鳩』至『鐘鼓樂之』皆是亂」。陳新安云「當以《關雎》之末章爲亂」，其説與《儀禮》合。

合樂六詩，每篇當爲一終。合樂者，歌與衆樂合作而當其歌，則必不雜奏衆樂，使揜人聲，一篇已闋，始備奏群音以寫其餘，故曰「洋洋乎盈耳」。言《關雎》，則《葛覃》以下五詩放此矣。

若琴張、曾晳、牧皮之流，豈復有不直之憂？蓋彼已成乎其爲狂，則資禀既然，而志之所就，學之所至，蔑不然也。此云「狂而不直」，則專以資禀言。潛室之論，較朱子「要做聖賢」之説爲是。

「猶恐失之」，唯陳新安末一説爲有分別。朱子將合上句一氣讀下，意味新巧。然二句之義，用心共在一時，而致力則各有方，不可作夾帶解。「失」者，必其曾得而復失之謂。若心有所期得而不能獲，則但可謂之不得，而不可謂之失。且有所期而不能獲，即「不及」之謂爾。若云如不及矣，而猶恐不能得，則文句複而無義。且輕説上句，勢急趨下，於理尤礙。既以「如不及」之心力爲學，而猶以不得爲恐，則勢

必出於助長而先獲。

此二句顯分兩段。「如不及」者，以進其所未得。「猶恐失」者，以保其所已得也。未得者，在前而不我親，如追前人而不之及也。已得者，執之不固則遺忘之，如己所有而失之也。看書須詳分眉目，令字字有落，若貪於求巧，而捷取於形聲之似，則於大義有害矣。

先須識取一「天」字。豈夐絶在上，清虛曠杳，去人閒遼闊之宇而别有一天哉？且如此以爲大，則亦無與於人，而何以曰「大哉堯之爲君也」？堯之爲君，則天之爲天。天之爲天，非僅有空曠之體。「萬物資始」，「雲行雨施，品物流行」，「各正性命，保合太和」，此則天也。

《集註》言德，德者君德也，明俊德、親九族、平章百姓、協和萬邦，德之蕩蕩者也。天之於物，有長有養，有收有藏，有利用，有厚生，有正德，而既不可名之曰長物之天，養物之天，收藏夫物之天，利物用、厚物生、正物德之天，如天子之富，固不可以多金粟、多泉貨言之，則堯之不可以一德稱者，亦如此矣。

且天之所以長養收藏乎物，利物用、厚物生、正物德者，未嘗取此物而長養收藏、利厚而正之，旋復取彼物長養收藏、利厚而正之，故物受功於不可見，而不能就所施受相知之垠鄂以爲之名。則堯之非此明俊德，彼親九族，既平百姓，旋和萬邦者，民亦不能於政教之已及未及、先後遠近閒，酌取要領而名其德也。

乃其所及於民者，豈無事哉？其事可久，故不於斷續而見新。其事可大，故

不以推與而見至。則其「成功」、「文章」之可大可久者，即「無能名」之實也。「成功」非「巍巍」則可名，湯之「割正」、武之「清明」是也，有推與也。「文章」非「焕乎」則可名，《禹貢》之敷錫、《周官》之法度是也，有斷續也。乃凡此者，無不在堯所有之中，而終不足以盡堯之所有。意黄、頊以上之天下，别有一風氣，而虞、夏、商、周之所以爲君者，一皆祖用。堯之「成功」、「文章」，古必有傳，而今不可考耳。若以心德言之，則既與夫子「大哉爲君」之言相背，而以準之天，則將謂天有「巍巍」之體段，其亦陋矣。

先儒説天如水晶相似，透亮通明，結一蓋殼子在上。以實思之，良同兒戲語。其或不然，以心德比天之主宰，則亦老子「槖籥」之説。蕩蕩兩間，何所置其槖，而又誰爲鼓其籥哉？夫子只一直説下，後人死拈「無名」作主，惹下許多疵病，而竟以道家之餘瀋，所謂清净幽玄者當之。噫，亦誣矣。

異色成采之謂文，一色昭著之謂章。文以異色，顯條理之别。章以一色，見遠而不雜。乃合文以成章，而所合之文各成其章，則曰文章。文合異而統同，章統同而合異。以文全、章偏言之，則文該章。以章括始終、文爲條理言之，則章該文。凡禮樂法度之分析、等殺、差别、厚薄者文，始末具舉、先後咸宜者章。文以分，分於合顯。章以合，合令分成。而分不妨合，合不昧分，異以通於同，同以昭所異，相得而成，相涵而不亂，斯文章之謂也。舊注未悉。

子罕篇

天之命人物也，以理以氣。然理不是一物，與氣爲兩，而天之命人，一半用理以爲健順五常，一半用氣以爲窮通壽夭。理只在氣上見，其一陰一陽、多少分合，主持調劑者即理也。凡氣皆有理在，則亦凡命皆氣而凡命皆理矣。故朱子曰：「命只是一個命。」只此爲健順五常、元亨利貞之命，只此爲窮通得失、壽夭吉凶之命。若所云「惠迪吉、從逆凶」者，既無不合矣。而伯牛之疾，孔子之不得衛卿，季孫之惑於公伯寮，在原頭上看，亦與「從逆凶」之理一也。人事之逆，天數之逆，等之爲逆，則皆凶矣。

或疑天數之不當有逆，則人事又豈當有逆哉？唯天之德，以生物、利物，而非以殺、以害。唯人之性，以仁、以義，而非以爲戕、爲賊。乃乘於其不容已之數，則相失在毫釐之差，而善惡吉凶已不可中徙，則健順五常之理微，而吉凶禍福之理亦甚微也。

健順五常，理也。而健者氣之剛，順者氣之柔，五常者五行生王之氣，則亦氣之理矣。壽夭窮通，氣也。而長短豐殺，各有其條理，以爲或順或逆之數，則亦非無理之氣矣。陳新安未達朱子之微言，而曰「《集註》云命之理微，則此命以理言」，其泥甚矣。

或疑天命之理，愚者可明，柔者可强，所以可變者，唯其命之一也。人之習變其氣質，而命自一，故變其習之不一者，而可

歸於一，是則然矣。若夫氣數之命，窮者不可使通，夭者不可使壽，則所命不齊。命不齊，則是理無定矣。理不一，則唯氣之所成，而豈得與健順五常之命爲性者同哉？乃於此正有説在，可以例相通，而不可執一例觀也。

天命之理，愚者可使明，而明者則不可使愚。柔者可使强，而强者則不可使柔。故鯀不能得之於子，紂不能得之於臣。此猶夫仲尼之不能使伯牛壽，樂正之不能使孟子通也。

氣數之命，夭者不可使壽，而壽者可使夭。窮者不可使通，而通者可使窮。故有耽酒嗜色以戕其天年，賊仁賊義以喪其邦家。此猶夫愚而好學則近知，柔而知恥則近勇也。故曰：「富與貴，不以其道得之，不處也。貧與賤，不以其道得之，不去也。君子無終食之閒違仁，造次必於是，顛沛必於是。」嗚呼！二者之胥爲命，致上致下之不同，而胥協於一也，此其所以爲理之微與。

程子云：「意發而當，即是理也。發而不當，是私意也。」胡氏云：「意不可以孤行，必根於理」。皆精審允當之語。而微言引伸，則在讀者之善通。不然，則胡不云無私而云「毋意」耶？此既顯然，但此言意之即不可有，而《大學》云「誠其意」，則又似一篤實其意，而不待於揀擇。然則此之言意，與《大學》之言意，固有别矣。而統言意，則又未見其别也。

蓋均之意也，而《大學》云「其身」、「其心」、「其意」、「其知」，四「其」字俱指「古之欲明明德者」而言。而「其意」、「其知」二

「其」字，又微有別。身兼修與未修，故言修，修者節其過也。心兼正與不正，故言正，正者防其邪也。意已無邪，故言誠。知已無過，故言致。誠者即此而實之，致者即此而充之也。則其云「其意」者，爲正心者言之。欲正其心者之意，已遠於私，則不復憂其發之不中於理，而特恐其介於動者之不篤耳。則凡言意，不可遽言誠，而特欲正其心者之意，則當誠也。

蓋漫然因事而起，欲有所爲者曰意，而正其心者，存養有本，因事而發，欲有所爲者，亦可云意。自其欲有所爲者則同，而其有本、無本也則異。意因心之所正，無惡於志，如日與火之有光燄，此非人所得與，而唯明明德者則然。故《大學》必云「誠其意」，而不可但云誠意。

假令非正心所發之意，有好而即如好好色，有惡而即如惡惡臭，則王安石之好呂惠卿，牛僧孺之惡李德裕，其迷而不復，亦未嘗不如好好色、惡惡臭，而要亦爲意、爲必、爲固、爲我而已矣，豈足道哉？

意生於已正之心，則因事而名之曰意，而實則心也，志也，心之發用而志之見功也，可云「其意」而不可云意也。今此言「子絕四」而云「毋意」者，新安所云「以常人之私欲細分之，有此四者」是已。

因常人之有，而見夫子之絕，則此意爲常人而言，而爲意之統詞。統常人而言，則其爲漫然因事欲有所爲者，亦明矣。既爲漫然因事欲有所爲，則不問其爲是爲非，俱如雷龍之火，乘陰虛動而妄發，不可必出於私，而固不可有矣。知此，則但言意可無言私，而但於孤行與有本察之，則曉然矣。

朱子因釋氏有破除知見之説，恐後學不察，誤引聖言以證彼教，故以「無知」爲謙詞。實則聖人之言，雖温厚不矜，而亦非故自損抑，謂人當有知而已無之也。道明斯行，則知豈可無？然此自對世人疑夫子有知者而言，則聖人無所不知，而謂之有知，可乎？

以聖人無所不知而謂之有知，此正墮釋氏家言，及陸子静頓悟之説。蓋人疑聖爲有知者，謂無所不知者其枝葉，而必有知爲之本也。異端行無本而知有本，故舉一廢百。聖人行有本而知無本，誠則明矣。固有此理，則因是見知，而一切物理現前者，又因天下之誠有是事，則誠有此理，而無不可見，所謂叩兩端而竭也。若古今名物象數，雖聖人亦只是畜積得日新富有耳。此與帝王之富，但因天下之財，自無與敵一例。

若釋氏，則如俗説聚寶盆相似，只一秘密妙悟，心花頓開。拋下者金山粟海，驀地尋去，既萬萬於事理無當，即使偶爾弋獲，而聖人如勤耕多粟，彼猶奸富者之安坐不勞，五斗十年三十擔，禍患之來無日矣。世人因不能如聖人之叩兩端而竭，便疑聖人有一聚寶盆在，故夫子洞開心胸以教之，而豈但爲自謙之詞。

緣顔淵無上事而發此歎，遂啓後學無限狐疑。如實思之，真是鏤空畫火。「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」，此是何物事？莫有一個道，離了自己，卻在眼前閃閃爍爍，刁刁蹬蹬，顔子卻要捉着他不能勾？在釋氏説「不得觸，不得

背，金剛圈，棘栗蓬，離鉤三寸，十石油麻」，正是這話。仔細思之，作甚兒戲。

近有一僧問一學究，説：「『之』者，有所指之詞。『仰之彌高』『之』字何指？」學究答云：「指道。」僧云：「然則可道『仰道彌高』否？」其人無語。此學究與僧固不足道，尋常理學先生錯作「仰道彌高」解，爲此僧所敲駁者不少。

此等區處，切忌胡思亂想，將道作一物，浩浩而「無窮盡」，鱍鱍而「無方體」。自伏羲畫《易》，直至顏、孟、程、朱，誰曾懸空立一個道，教人拈鏡花、捉水月去？若道而高也，則須有丈里；道而堅也，則須有質模。道而在前、在後也，則行必有迹，而遷必有徑，如何説得「無窮盡，無方體」？乃顏子於此，卻是指着一件説在。粗心浮氣，中二氏之毒者，無惑其狂求不已也。

顏子既非懸空擬一道之形影而言之，又實爲有指。思及此，然後知朱子之言，真授瞽者以目也。朱子云「不是別有個物事」，則既足以破懸空擬道形影者之妄，又云「只是做來做去，只管不到聖人處」，則現前將聖人立一法則，而非無所指矣。

要此一章，是顏子自言其學聖之功，而非以論道。喟然之歎，知其難而自感也，非有所見而歎美之也。聖人之「無行不與」，只此語默動靜，擬議而成變化，便是天理流行。如云「窮理盡性以至於命」，亦止在身心上體認得「精義入神」、「利用安身」之事，非有一性焉、命焉，如釋氏之欲見之也。

「見性」二字，在聖人分上，當不得十分緊要，而又非驀地相逢，通身透露之謂見。孟子所言乍見孺子入井之心，亦是爲

人欲蔽錮，不足以保妻子之人下一冷點。若聖賢學問，則只一個「無不敬」、「安所止」，就此現前之人倫物理，此心之一操一縱，以凝天德，而何有如光、如水、如蚓鳴、如絲縷之性，而將窺見之？

緣夫子義精仁熟，從心所欲而不踰矩，故即一止一作、一言一動之閒，皆自然合符。而其不可及者即爲高，不能達者即爲堅，不可執一以求者即爲在前而在後。即如鄙夫之問，叩兩端而竭，見齊衰者、冕衣裳者、瞽者而必作必趨，感斯應，應斯善，善必至，至善必不息，不息而化，此所謂「彌高彌堅，忽焉在後」者矣。

顏子親承夫子「無行不與」之教，較夫子生千聖之後而無常師者，其用功之易自倍，故專壹以學聖爲己事，想來更不暇旁求。朱子深知顏子之學，而直以學聖言之，可謂深切著明矣。彼汎言道而億道之如此其高堅無定者，真釀蜜以爲毒也。

朱子「三關」之說，《集註》不用，想早年所見如此，而後知其不然。善學者，正好於此觀古人用心處，不恃偶見以爲安，而必求至極。如何陳新安、金仁山尚取朱子之所棄以爲寶也。

爲彼說者，止據「夫子循循然」一段，在「忽焉在後」之下，將作自己無所得，依步驟學作文字一例商量。聖賢性命之文，何嘗如此命局布格？顏子於「欲從末繇」之時，發此喟然之歎，直以目前所見，衝口說出。若云歷憶初終履歷而敘之，其於喟然一歎之深心，早已迂緩而不親矣。

除卻博文約禮，何以仰，何以鑽，何以瞻？非「如有所立」而「卓爾」，「雖欲從之

末繇」，又何以爲彌高彌堅而忽在後？既已仰之瞻之，如此其盡心力以學聖矣，而又在文未博、禮未約之前，則豈聖人之始教，但教以脈脈迢迢，尋本來面目也？聖學中既不弄此鬼技，而況子固曰「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔已夫」，顯爲君子之始事，聖人之始教哉？將聖人於顔子之明睿，尚然不與一端緒，待其白地瞻鑽，計無所出，然後示之以博文約禮，則顔子以下，不愈增其終身之迷耶？

陳子禽只緣在博文約禮上不能承受聖教，故直鹵莽，以子貢爲賢於仲尼。漫無把捉者，真見聖而不知聖，聞道而不信道。顔子即不其然，而未博文、未約禮之前，亦知聖道之高堅可耳，而何以知其彌高彌堅，既見在前而猶未已哉？

顔子之歎，蓋曰：夫子之道，其無窮盡、無方體者，乃至是耶。此非夫子之吝於教，非我之不勤於學也，而教則善誘，學則竭才，乃其如有所立而卓爾，其末繇也，則見其彌高也，彌堅也，瞻在前而忽在後也。則甚矣聖人之難學也。故《集註》於首節言「此顔子深知夫子而歎之」，末節言「此顔子自言其學之所至」，《語録》有云「合下做時，便下者十分工夫去做」，此朱子之定論，學者所宜篤信者耳。

「與道爲體」一「與」字，有相與之義。凡言「體」，皆函一「用」字在。體可見，用不可見。川流可見，道不可見，則川流爲道之體，而道以善川流之用。此一義也。必有體而後有用，唯有道而後有川流，非有川流而後有道，則道爲川流之體，而川流以顯道之用。此亦一義也。緣此，因川

流而興歎，則就川流言道，故可且就川流爲道體上說，不曰道與川流爲體。然終不可但曰川流爲道之體，而必曰川流與道爲體，則語仍雙帶而無偏遺。故朱子曰：「『與道爲體』一句，最妙。」

程子「此道體也」一句，未免太盡。朱子「因有此四者，乃見那無聲無臭底」兩句，亦須活看。竟將此不舍晝夜者，盡無聲無臭之藏，則不可。《易·象》於《坎》曰「君子以常德行，習教事」，於《兑》曰「君子以朋友講習」，看來只是如此。《集註》云「自此至終篇，皆勉人進學不已之辭」，初不曾打併道理盡在內。

夫子只說「逝者如斯」，一「者」字是分下一款項說底，如說仁者便未該知，說知者便未該仁。逝亦是天地化理之一端。有逝則有止，有動則有靜，有變則有合，有幾則有誠。若說天地之化，斯道之體，無不如此水之逝而不舍，則莊子藏山、釋氏刹那之說矣。

於動幾見其不息者，於靜誠亦見其不遷。程子「天德王道」之言，亦就動幾一段上推勘到極處，而其云「慎獨」，則亦以研動察之幾，而不足以該靜存，審矣。程子推廣極大，朱子似不盡宗其說，故有「愚按」云云一段。想來不消如此張皇。《禮》云「安安而能遷」，夫子云「主忠信」，「徙義」，方是十成具足底道理。

程子「君子法之」四字，卻與「與道爲體」之說，參差不合。新安祖此說，云「欲學者於川流上察識道體之自然不息而法之」，愈成泥滯。慶源「人能即此而有發

焉」一句，方得胳合。此等處，差之毫釐，便成千里。

川流既與道爲體，逝者即道體之本然。川流體道，有其逝者之不舍，道體之在人心，亦自有其逝者，不待以道爲成型而法之。此逝者浩浩於兩閒，豈但水爲然哉。《易·象》下六十四個以字，以者，即以此而用之，非法之之謂也。言法，則彼爲規矩，此爲方員，道在天下而不在己矣。天德乾，地德坤，君子固自有天行之健，地勢之坤，而以之自强，以之載物，無所煩其執柯睨視之勞也。

「逝者」二字是統説，「斯」字方指水。「如斯」者，言天理之運亦如斯，人心之幾亦如斯也。此聖人見徹内外，備道於身之語。目刻刻有可視之明，耳刻刻有可聽之聰，入即事父兄，出即事公卿，此皆逝者之「不舍晝夜」也。朱子「如水被些障塞，不得恁地滔滔」之語，亦有疵在。道體自然，如何障塞得？只人自閒斷，不能如道體何也。天地無心而成化，故其體道也，川流自然而不息。人必有心而後成能，非有以用之，則逝者自如斯而習矣。不察，抑或反以此孳孳而起者爲蹠之徒，未嘗礙道不行而人自躓耳。此固不可以水之塞與不塞爲擬，明矣。

道日行於人，人不能塞，而亦無事舍己之固有，外觀之物，以考道而法之。若云以道爲法，淺之則謂道遠人，而推其極，必將於若有若無之中，立一物曰道。老氏緣此而曰：「人法天，天法道。」嗚呼！道而可法，則亦虚器而離於人矣，奚可哉！

程子是一語之疵，新安則見處差錯。

程子既云「與道爲體」，則猶言目與明爲體，耳與聰爲體，固不可云君子法目之明以視色，法耳之聰以聽聲，其言自相窒礙，故知是一時文字上失篇點。若云君子以之自强不息，則無病矣。

若新安云「欲學者於川流上察識道體之自然不息而法之」，則是道有道之不息，君子有君子之不息，分明打作兩片，而借爲式樣。猶言見飛蓬而制車，蓬無車體，亦無車用，依稀形似此而已。以此知新安之昧昧。

「君子以自强不息」，是用天德，不是法水。水之「不舍晝夜」，是他得天德一分剛健處。逝者，天德之化迹也，於水亦有，於人亦有。到水上，只做得個「不舍晝夜」。於人，更覺光輝發越，一倍日新。天德活潑，充塞兩閒，日行身内不之察識，而察識夫水，亦以末矣。

圈外注引《史記》南子同車事，自是不然。史遷雜引附會，多不足信。且史所云者，亦謂見靈公之好色，而因歎天下好德者之不如此，非以譏靈公也。乃夫子即不因靈公之狎南子，而豈遂不知夫人好色之誠倍於好德？則朱子存史遷之說，尚爲失裁，況如新安之云，則似以譏靈公之不能「賢賢易色」，是責盜蹠以不能讓國，而歎商臣之不能盡孝也，亦迂矣。

且子曰「吾未見」者，盡詞也。靈公之荒淫耄悖，當時諸侯所不多見，而況於士大夫之賢者？乃因此一事，而遂概天下之君若臣曰「吾未見好德如好色」，其何以厭伏天下之自好者哉？

且云「好德如好色」，兩相擬之詞，則正爲好德者言，而非爲不好德者道。好德即不好色，然亦已好矣。靈公之無道，秉懿牿亡，其不好德也，豈但不能如好色而已哉？靈公爲南子所制，召宋朝，逐太子，老孱被脅，大略與唐高宗同。其於南子，亦無可如何，含憤忍辱，姑求苟安而已。好德者如此，則已不誠之甚，而何足取哉？史遷之誣，新安之陋，當削之爲正。

朱子之言權，與程子亦無大差別。其云「於精微曲折處曲盡其宜」，與程子「權輕重，使合義」正同。「曲盡其宜」一「宜」字，即義也。不要妙，不微密，不足以爲義也。

朱子曲全漢人「反經合道」之說，則終與權變、權術相亂，而於此章之旨不合。反經合道，就事上說。此繇「共學」、「適道」進於「立」、「權」而言，則就心德學問言之。學問心德，豈容有反經者哉？

子曰「可與立，未可與權」，初不云「可與經，未可與權」，「經」字與「權」爲對。古云「處經事而不知宜，遭變事而不知權」，就天下之事而言之，「經」字自與「變」字對。以吾之所以處事物者言之，則在經曰「宜」，在變曰「權」，權亦宜也。於天下之事言經，則未該乎曲折，如云「天下之大經」，經疏而緯密也。於學問心德言經，則「經」字自該一切，如云「君子以經綸」，凡理其緒而分之者，不容有曲折之或差，則經固有權，非經疎而權密也。

朱子似將一「經」字作疏闊理會。以實求之，輕重不審，而何以經乎？經非疎

而權非密，則權不與經爲對。既不與經爲對，亦不可云經、權有辨矣。

以已成之經言之，則經者天下之體也，權者吾心之用也。如以「經綸」之經言之，則非權不足以經，而經外亦無權也。經外無權，而況可反乎？在治絲曰「經」，在稱物曰「權」，其爲分析微密，挈持要妙，一也。特經以分厚薄、定長短，權以審輕重，爲稍異耳。物之輕重既審，而後吾之厚薄長短得施焉。是又權先而經後矣。

至如孟子云「嫂溺援之以手」，乃在事變上説。豈未可與權者，視嫂溺而不援乎？若伊尹放太甲，周公誅管、蔡，則尤不可以證此。

周公若有反經合權之意，則必釋管、蔡而後可。蓋人臣挾私怨，朋仇讎，乘國危主幼而作亂，其必誅不赦者，自國家之大經大法。是其誅之也，正經也。周公即微有未愜處，亦守法太過，遭變事而必守經耳，安得謂之反經？

若太甲之事，則聖人之所不道，夫子似有不滿於伊尹處。其不見删於《書》，亦以太甲之事爲後戒。且亦如《五子之歌》，存其詞之正而已。且伊尹之放太甲，亦歷數千載而僅見，堯、舜、禹、文、孔子，俱未嘗有此舉動。孔子於魯，且不放逐三桓，而況其君？如使進乎「可與立」者，必須有此驚天動地一大段作爲，而後許之曰「可與權」，亦豈垂世立教之道哉？浸假太甲賢而伊尹不放，則千古無一人一事爲可與權者矣，其將進祭仲、霍光而許之乎？

若嫂溺手援，乃淳于髡草野鄙嫚之説，孟子姑就事之變者言之。自非豺狼，

皆可信其必援。只是一時索性感愴做下來的，既非朱子「精微曲折，曲盡其宜」之義，而又豈聖賢胸中有此本領，以待嫂之溺，爲反經而合道耶？

朱子云：「『可與立，未可與權』，亦是甚不得已，方説此話。」使然，則獨伊、周爲當有權，而堯、禹爲無權乎？孟子譏「執中無權」，初不論得已、不得已。《易》稱「精義入神，利用安身」，則雖履平世，居尊位，行所得爲，亦必於既立之餘，加此一段心德。而況此但言學者進德之序，初未嘗有不得已之時勢，若或迫之者。

故唯程子之言爲最深密。程子云「聖人則不以權衡而知輕重矣，聖人則是權衡也」，顯此爲「從心所欲不踰矩」之妙。權之定輕重，猶矩之定句股，而權之隨在得平，無所限量，尤精于矩，則必從欲不踰矩，而後即心即權，爲「可與權」也。如《鄉黨》一篇，無不見聖人之權。若一往自立，則冉有、子貢侍於夫子而「侃侃如也」，夫豈不正，乃以準之於輕重，固已失倫。自非聖人盛德積中，大用時出，其孰能必施之下大夫而不爽哉？

萬事交於身，萬理交於事，事與物之輕重無常，待審於權者正等。目前天理爛漫，人事推移，即在和樂安平之中，而已不勝其繁雜，奚待不得已之時，而後需權耶？

況聖賢之權，正在制治未亂上，用其聰明睿知、神武不殺之功。若到不得已臨頭，卻只守正。舜之「夔夔齊栗」，周公之云「我之弗辟，我無以告我先王」，知勇不登，而唯仁可以自靖。故《詩》云「公孫碩膚，赤舄几几」，言不改其恒也。若張良之

辟穀，郭子儀之奢侈，聖賢胸中原無此學術，而況祭仲、霍光之所爲哉？

聖賢之權，每用之常而不用之變。桐宮一節，亦未免夾雜英雄氣在。孟子有英氣，故爾針芥而推之爲聖。《論語》稱夷、惠而不及伊尹，聖人之情可見矣。

《易》云「巽以行權」，巽，入也，謂以巽入之德，極深研幾而權乃定也。如風達物，無微不徹，和順於義理而發其光輝，焉有不得已而反經以行者乎？ 故權之義，自當以程子爲正。

天下無一定之輕重，而有一定之權。若因輕重之不同而輒易焉，則不足以爲權矣。 大而鈞石，小而銖累，止用其常而無不定，此乃天理自然恰當之用。 若云不得已而用權，則執秤稱物者，皆日行於不得已之塗矣，而豈其然哉！

鄉黨篇

説聖人言語容色皆中禮處，唯朱子及慶源之論得之。龜山下語，極乎高玄，亦向虛空打之遶耳。孟子曰「動容周旋中禮者，盛德之至也」，蓋「小德川流，大德敦化」之謂。德盛而至，無所不用其極，如日月之明，容光必照。固不可云日月之明，察察然入一隙而施其照，而亦不可謂高懸於天，不施一照，而容光自曜也。

慶源「細密近實」四字，道得聖人全體大用正著。其云「實」者，即朱子「身上迸出來」之意。其云「密」者，即朱子「做得甚分曉」之意。

學者切忌將聖人作一了百了理會。

《中庸》説「聰明睿知」，必兼「寬裕温柔」等十六種天德，方見天下之理皆誠，而至聖之心無不誠。密斯實，實斯誠也。

一了百了，唯釋氏作此言。只一時大徹大悟，向後便作一條白練去，磕著撞著，無非妙道。所以他到爛漫時，便道「事事無礙」，即其所甚戒之淫殺酒肉，而亦有公然爲之者。其端既亂，委自不清。細究其説，亦惠子尺棰之旨爾。只此便終日用之而不窮，故其言曰「元來黄檗佛法無多子」。

聖賢天德王道，一誠而爲物之終始者，何嘗如是。使盛德在中，而動容周旋，自然不勞而咸宜於外，則《鄉黨》一篇，直是仙人手中扇，不消如此説得委悉矣。孔門諸弟子，爲萬世學聖者如此留心寫出，乃舍此而欲求之自然，求之玄妙，亦大負昔人苦心矣。《易》謂「天地不與聖人同憂」，又云「天地設位，聖人成能」，那有拈槌豎拂、大用應機、如如不動一種狂邪見解。龜山早已中其毒而不自知矣。

聖人只是一實，亦只是一密。於義但精，於仁但熟，到用時，須與他一段亹亹勉勉在。且如「色惡不食，臭惡不食」，而藉云自然，非出有心，則天下之好潔而擇食者，亦自然不食，而非有所勉。正當於此處，揀取分别。故知説玄説妙者，反墮淺陋。如佛氏説清浄，説極樂，到底不過一蓮花心、金銀樓閣而已。故吾願言聖人者，勿拾彼之唾餘也。

「使擯」「執圭」兩條，晁氏以孔子仕魯四年之内無列國之交，疑非孔子已然之事，但嘗言其禮如此。晁氏所據，《春秋》

之所書耳。乃《春秋》之紀邦交，非君與貴大夫，不登於史册。以孔子之位言之，固不可据《春秋》爲證。

乃雙峰因晁氏十三年適齊之訛，以折晁説，亦未足以折晁之非。雙峰云：「夫子擯聘時，弟子隨從，見而記之。」乃令孔子銜命出使，則所與俱行者，必其家臣，而非弟子。即或原思之屬，得以官從，而當禮行之際，自非介旅，誰得闌入諸侯之廟廷哉？其在擯也，既不容弟子之隨從，即或從焉，亦不得雜遝於賓主之閒，恣其屬目。弟子而已仕也，則各有官守矣。如其未仕，豈容以庶人而躡足側目於公門，如觀倡優之排場者？而夫子抑胡聽之而不禁耶？足知雙峰之言，草野倨侮，自不如晁氏之審。但尋繹事理，可信其然，不必以邦交之有無爲徵耳。

衣服、飲食二節，亦須自聖人之德，愈細愈密、愈近愈實上尋取，方有入處。朱子天理人欲之説，但於已然上見聖德，而未於當然處見聖功。使然，但云「大德敦化」已足，而何以必云「小德川流，天地之所以爲大」哉？仲虺云：「以義制事，以禮制心。」義是心中見得宜處，以之制事。禮乃事物當然之節文，以之制心。此是内外交相養之道。固不可云以義制心，以禮制事。以禮制事，則禮外矣。以義制心，則義又外矣。若但於可食、不可食上，分得天理人欲分明，則以禮制事之謂，飲食亦在外而非内矣。此正與聖學相反。

朱子又云：「口腹之人，不時也食，不正也食，失飪也食，便都是人欲。」此其説愈疎。世自有一種忒煞高簡之士，將衣食

作没緊要關切看，便只胡亂去。如王介甫之蝨緣鬚而不知，蘇子瞻在嶺外食湯餅不顧粗糲。將他説作人欲，甚則名之爲口腹之人，固必不可，只是天理上欠缺耳。

乃於此處簡點天理，令無欠缺，也急切難分曉在。如魚餒肉敗，那些見得天理上必不當食。無已，則傷生之説盡之矣。衛生固理也，而舉食中之天理，盡之於衛生，則亦褊甚。到此，卻須徹根徹底，見得聖人正衣服、慎飲食一段静存動察、極密極實之功，所謂「致中和」者，即此便在，方於作聖之功，得門而入。

蓋不正之服食，始以不正之心，失其本然之節，胡亂衣之、食之，此内不能制外也。迨其衣不正之衣而心隨以蕩，食不正之食而性隨以遷，此外不能養内也。内外交養，缺一邊則不足以見聖。且如今人衣紅紫綺麗之服，此心便隨他靡靡摇摇去。即衣葛而無所表出，此心便栩栩軒軒去。即此推之，凡服之不衷者，皆足以生人驕奢僭忒之心；服之不盛者，皆足以生人苟且猥下之心。況於食之於人，乃以生氣，氣清則理晰，氣濁則理隱，氣充則義立，氣餒則義喪。諸能使氣濁而不充者，豈但傷生，而抑以戕性矣。

聖人敬其身以建中和之極，故曰：「以天産作陰德，以中禮防之。以地産作陽德，以和樂防之。」中和養其氣，而禮樂亦報焉，交相成也。故天子齊則食玉以交於明禋，行以珮玉爲節，在車以和鸞爲節，則志不慆，而忠信篤敬乃常在目。然則一服之失宜，一食之不當，於聖人氣體中，便有三辰失軌、山崩川竭之意。學者未能從事於「無不敬，儼若思」之功，使「清明在躬，

志氣如神」，則不足以見之爾。

膏粱之子，衣錦紈，食甘脆，則情必柔弱。田野之夫，衣草木，食藜藿，則氣必戇鄙。故夫子之容色言動，施之於上下親疏而中其等者，以吾心之宜制事也。飲食衣服，必期於正而遠其鹵莽者，以事物之宜養心也。內外交相養而無有忒者，聖功也。內外得所養而自不忒者，聖德也。故慶源以爲聖學之正傳，其旨微矣。

嗚呼，以此爲言，世之說玄說妙者，應且笑其舍本而徇末。乃彼之所謂玄妙者，亦非愚之所敢知也。

以迅雷風烈爲天之怒，亦從影響上捉摸，幾與小說家電爲天笑之誕說，同一鄙猥。張子《正蒙》中說得分明，不容到此又胡亂去。《詩》云「敬天之怒」，天之怒從何察識，亦即此民心、國勢見之耳。喜事賞，怒事罰。「上帝板板，下民卒癉」，天之罰也，即天之怒也。若雷之迅、風之烈，未必其爲災害於人物，而且以啓蟄而吹枯，何得妄相猜卜爲天之怒哉？

雷不必迅，迅則陰之拒陽已激，而陽之疾出無擇者也。風不宜烈，烈則虛者已虛而吸之迫，實者已實而施之驟也。只此是陰陽不和平處，天亦乘於不容已之勢而。然如人之有疾，呼號似怒，而因氣之不和，豈關怒哉？

陰陽不和，其始必有以感之，其繼則抑必有以受之者。夫子以天自處，而以裁成輔相爲己事，故不得不自省所感者之或在吾身，而防夫不和之受，將爲性情氣體之傷。繇其心之純於天德而不息，故遇變則反求諸己而不安耳。從此思之，乃於理

事不悖。

《爾雅》言「鵲，鵙醜，其飛翪」，謂竦翅上下，一收一張也。「鳶，烏醜，其飛翔」，謂運翅迴翔也。「鷹，隼醜，其飛翬」，謂布翅翬翬然疾也。今觀雉之飛，但忽然竦翅，一直衝過隴閒，便落草中，差可謂「翪」，而何嘗有所謂運翅迴翔而後集者哉？雌雉之在山梁，夫子、子路交至乎其側而猶不去，則又豈「色斯舉矣」之謂？新安云「色舉、翔集，即謂雉也」，亦不審之甚矣。

「時哉」云者，非贊雉也，以警雉也。鳥之知時者，「色斯舉矣，翔而後集」。今兩人至乎其前，而猶立乎山梁，時已迫矣，過此則成禽矣。古稱雉爲耿介之禽，守死不移，知常而不知變，故夫子以翔鳥之義警之，徒然介立而不知幾，難乎免矣。人之拱己而始三嗅以作，何其鈍也。

然此亦聖人觀物之一意而已，非謂色舉、翔集，便可與聖人之「時中」同一作用。西山以孔子去魯、衛，伯夷就養文王比之，則大悖矣。有雉之介，而後當進以翔鳥之幾。如其爲翔鳥也，則又何足道哉！馮道之於君臣，楊畏之於朋友，占風望氣，以趨利而避害，烏鳶而已矣。

讀四書大全說卷五終

讀四書大全説卷六

論語先進篇

胡氏所述閔子蘆花事，猥云出自《韓詩外傳》。今《韓詩外傳》十卷固在，與《漢·藝文志》卷帙不差，當無逸者。卷中並無此文，蓋齊東野人之語爾。宋末諸公，其鄙倍乃至於此。

「母在一子寒，母去三子單」，其言猥弱，非先秦以上語，一望而即可知。「單」之爲義，其正釋，大也；其借用，盡也。唐、宋以前，無有作單薄用者。況抑似五言惡詩，而又用沈約韻耶？

且使如彼所云，則閔子之孝，固不順乎其母矣。今子曰「人不閒於其父母昆弟之言」，而不云父母昆弟不閒於人言，故勉齋云「父母昆弟之言或出於私情」，慶源云「或溺於愛，蔽於私」，則可以知閔子之父母昆弟，其相信相愛者，已先於外人，而必無繼母忮害之事矣。

朱門弟子，初不用此邪説，而《集註》所引胡氏之言，亦與黃、輔符同，則輯《大全》者所引之胡氏，必即雲峰，而非文定父子可知已。此説與公冶長鳥語事，同一鄙穢。俗儒無心無目而信之，亦可哀矣。

至云「處人倫之常者，孝無可稱」，則以天明地察之至德要道，而僅以爲窮愁失所者之畸行，其害名教爲不小。夫子之稱武、周，孟子之推曾子，豈亦有不慈之父母以使得炫其名乎？

《易》言「原始反終，故知死生之説」，「始終」字自不可作「生死」字看。使云「原生反死，故知死生之説」，則不待辨而自知其不可矣。所以然者，言死生則兼乎氣，言始終則但言其理而已。如云氣聚而生，散而死，可以聚爲始而散爲終乎？死生自有定期，方生之日謂之生，正死之日謂之死。但自形氣言之，則初生者吾之始也，正死者吾之終也。原始反終而知死生之説，則死生所指有定，而終始所包者廣矣。

愚於此，竊疑先儒説死生處都有病在。以聖人之言而體驗之於身心形色之閒，則有不然者。今且可説死只是一死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，則始亦非一日始矣。莊子藏山、佛氏刹那之旨，皆云新故密移，則死亦非頓然而盡，其言要爲不誣。而所差者，詳於言死而略於言生。

以理言之，天下止有生而無所謂死，到不生處便唤作死耳。死者生之終，此一句自説得不易。如云生者死之始，則無是理矣。又云死者人之終，亦庶幾成理，以人無定名，因生而得名爲人也。如云生者人之始，則雖差可成語，而於意又成背戾。蓋因生而有人，則一日之生自生之一日，其可云生者生之始乎？然則嬰兒之初生而即死者，其又爲何者之始耶？生既非死之始，又不可爲生之始，則「始終」二字，當自有義，斷不可以初生之一日爲始，正死之一日爲終也。

要以未死以前統謂之生，刻刻皆生氣，刻刻皆生理，雖綿連不絶，不可爲端，

而細求其生，則無刻不有肇造之朕。若守定初生一日之時刻，説此爲生，説此爲始，則一受之成型，而終古不易，以形言之，更不須養，以德言之，更不待修矣。

異端説「囫地一聲」，正死認著者劈初一點靈光，如陶人做甕相似，一出窰後，便儘著只將者個用到底去。彼但欲絶聖棄知，空諸所有，故將有生以後，德撰體用，都説是閒粉黛。其云「一條白練去」，正以此爲孃生面耳。

古之聖人畫卦序疇，於有生以後，顯出許多顯仁藏用之妙，故云「窮理盡性以至於命」，云「存其心，養其性，所以事天」，云「莫非命也，順受其正」，直是有一刻之生，便須謹一刻之始。到曾子易簀時，也只是謹始，更不可謂之慎終。何嘗喫緊將兩頭作主，而丟漾下中間一大段正位，作不生不死、非始非終之過脈乎？

《書》曰「惠迪吉，從逆凶」，與孟子「順受其正」之説，相爲表裏。「莫非命也」，則天無時無地而不命於人，故無時無地不當順受，無時無地不以惠迪得吉、從逆得凶。若靠定初生一日，則只有迎頭一命，向後更無命矣，而何以云「莫非命也」哉？此理不達，則世之爲推算之術者，以生年月日懸斷吉凶，猥鄙之説昌矣。

凡自未有而有者皆謂之始，而其成也，則皆謂之終。既生以後，刻刻有所成，則刻刻有所終，刻刻有所生於未有，則刻刻有所始。故曰曾子易簀，亦始也，而非終也。反諸其所成之理，以原其所生之道，則全而生之者，必全而歸之，而欲畢其生之事者，必先善其成之之功，此所謂知生而知死矣。

故夫子正告子路，謂當於未死之前，正生之日，即境現在，反求諸己，求之於「昊天曰明，及爾出王，昊天曰旦，及爾游衍」之中，以知生之命。求之於「不聞亦式，不諫亦入，不顯亦臨，無斁亦保」之中，以知生之性。求之於「直養無害，塞乎天地之閒」者，以知生之氣。只此是可致之知，只此是知之爲知之，而豈令哼枯木，撮風聲，向囫地一聲時討消息哉？此是聖賢異端一大鐵界限，走漏一絲，即成天壤，而廢仁義、絶倫理之教，皆其下游之必至矣。

子曰「未知生，焉知死」，此如有人問到家路程，則教以迤邐行去，少一步也到不得，且舉足趁著走，則息駕之日，自不差耳。且如子路死於孔悝，他死上也分明不錯，而其陷於不義者，則在仕輒之日，即此是未知生而欲知死之一大病。釋氏唯不然，故説個「生死事大」，只辦臘月三十日一套除夕筵席，卻不知除夕之前，衣食全不料理，則早已凍餒而死，到臘月三十日，便煞鋪設焜煌，也無用處。乃徒欲據元旦以知除夕，不亦傎乎。

愚以此求之，益見聖言之正大精密，與化工同其自然。先儒諸説，唯朱子「生理已盡，安於死而無媿」一語，爲有津涯。其餘則非愚所知，而閒亂於釋、老者多矣。《語録》有云「能原始而知其聚以生，則必知其後必散而死」，既即釋氏假合成形之説，且此氣之聚散，聽之壽命者，何用知之，而亦何難於知，乃消得聖人如許鄭重耶？　而朱子答之曰「死便是都散了」，亦聊以破釋氏死此生彼之妄，其於聖人之言，則全無交涉，所謂不揣其本而争於末

也。診其受病之原，只誤認一「生」字作生誕之日「生」字解，而其或鄙或倍，乃至於此，是以辨貴明而思貴慎也。

釋氏說生死有分段，其語固陋。乃諸儒於此，撇下理說氣，而云死便散盡，又云須繇造化生生，則與聖人之言相背。氣不載理，只隨壽命聚散，倘然而生，溘然而死，直不消得知生，亦將於吾之生無所爲而不可矣。

生生雖繇造化，而造化則不與聖人同憂，故須知死生之說，以爲功於造化。此處了無指徵，難以名言，但取孟子「直養無害，塞乎天地之閒」兩句，尋個入路，則既不使造化無權，而在人固有其當自盡者。夫子說「朝聞道，夕死可矣」，亦是此意。蓋孟子合理於氣，故條理分明，諸儒離氣於理，則直以氣之聚散爲生死，而理反退聽。充其說，則人物一造化之芻狗矣。

諸儒於此，苦怕犯手，故拿著個氣，硬地作理會。乃不知釋氏輪迴之說，原不如此。詳見愚所著《周易外傳》，當以俟之知者。

夫子只許閔子之言爲中。中者，當於理也，《集註》釋此自當。雙峰、新安添上「和悅雍容」一義，聖人既不如此說，且《論語》一書，皆經記者檃括成文，非閔子當日止用此二冷語論此一事。且其云「何必」者，則以長府之弊，別有所在，而不繫於改不改，不正於其本而徒然改作，則不如無改之爲愈，若用之得宜，則仍舊貫而亦何弊，故不云不可，而云「何必」，酌事而爲言，非故爲雍容和悅也。若明知其不可而

故爲緩詞，則直是騎兩頭馬，柔姦行徑耳。以爲無與於己，則何如弗言？既已言之，而又何避忌？不痛不癢，做欵段而匿肝腸，此小人之尤也，而閔子豈其然。爲長府，改錢法也，詳《稗疏》。

孔子既没而道裂，小儒抑爲支言稗説以亂之。如《家語》、《孔叢子》、《韓詩外傳》、《新序》、《説苑》諸書，真僞駁雜，其害聖教不小。學者不以聖言折之，鮮不爲其所欺。

《家語》、《説苑》稱子路鼓瑟，有北鄙殺伐之聲，説甚猥陋。夫子謂子路升堂而未入室，今須看升堂入室，是何地步。子之論善人，曰「亦不入於室」，聖人豈有兩室，而室豈有異入哉？善人有善而無惡，特於天德、王道之精微處，未盡其節文之妙，止一往行去教好，所以云「未入於室」。看來子路亦是如此。

孟子曰「可欲之謂善」，一「欲」字有褒有貶。合於人心之所同然，故人見可欲。而其但能爲人之所欲，不能於人之所不知欲、不能欲者，充實内藴而光輝遠發，則儘流俗而皆欲之矣。故夫子曰「由也喭」。喭者，粗俗也。粗者不密，俗者不雅。未能精義入神以利用，故曰粗。不知文之以禮樂，而好惡同於流俗，故曰俗。

聖人雖不爲異人之行，然其所以節太過，文不及，備陰陽之撰者，固非流俗之所能與知。粗俗者，雖不爲合流俗、同污世之邪慝，而稱意直行，往往與衆人一種皮膚道理相就。所以他於衆覩衆聞上，赫赫弈弈，有以動人，而求之於天理之節文，自然精密、自然卓爾者，深造以禮

樂而後得入，則一向似不信有此理，故其言曰「何必讀書，然後爲學」，則亦「不踐迹」之意也。

唯其如此，是以雖復鼓瑟，亦聊以供其判奐，而不必合於先王之雅音，則雖鄭、衛之音，且自謂無妨一奏。其於夫子之門必以先王之正聲蕩滌人心志，融洽人肌膚，以導性情之和者，殊爲背戾。故曰「奚爲於丘之門」。

合子路生平與夫子之言類觀之，則可見矣。使如《家語》、《説苑》之猥談，則子路無故而常懷一殺心，將與宋萬、州綽、高昂、彭樂之流，同其凶狡，則亦名教之戎首，斯人之梟鷹，而何得要夫子「升堂」之譽哉？

子路好勇，自在聞義必爲、聞過必改上見得勇於爲義耳，初非有好戰樂殺之事。雖孔悝之難，親與戎行，而春秋時文武之塗未分，冉有、樊遲皆嘗親御戈戟，非但一子路爲然。《家語》抑有戴雄雞、佩豭豕之説，尤爲誣罔，固非君子之所宜取信也。程子曰「言其聲之不和」，自與聖言相符。

《中庸》就教上説，則過、不及之閒，尚可立一「中」以爲則。然《或問》已有「揣摩事理」之語，則過、不及自就知行上見，不與中庸之顯道相對。此言二子學之所至，其非子夏在前面一層，子張在過背一層做，審矣。

「中庸」二字，必不可與過、不及相參立而言。先儒於此，似有所未悉。説似一「川」字相似，開手一筆是不及，落尾一筆是過，中一竪是中庸，則豈不大悖？中庸

之爲德，一全「川」字在内。若論至到處，落尾第三筆結構方成。一直到人倫之至，治民如堯，事君如舜，方是得中，則豈有能過之者哉？

斯道之體，與學者致道之功，總不可捉煞一定盤星。但就差忒處説，有過、不及兩種之病。不可説是伸著不及，縮著太過，兩頭一般長，四圍一般齊，一個樞紐。如此理會，所謬非小。且如《河圖》中宫之十、五，《雒書》中宫之五，卻是全圖全書之數，與樂律家説天數五、地數六，合之十一，遂將六作中聲不同。天垂象，聖人立教，固無不然。所以無過、不及處，只叫做「至」，不叫做「中」。近日天主教夷人畫一十字，其邪正墮於此。

今以道體言之，則程子固曰「中是裏面底」，裏只與外相對。不至者外，至者裏也。非裏面過去，更有一太過底地位在。若以學言，則不得已，且將射作喻。不及鵠者謂之不及，從鵠上蓋過去之謂過。若正向鵠去，則雖射穿鵠，透過百步，亦不可謂之過，初不以地界爲分别。只在箭筈離弦時，前手高便飄過去，前手低便就近落耳。則或過或不及，只緣一錯。而豈鵠立於百步，便以百步爲中，九十步内爲不及，百一十步外爲過之謂哉？

作聖之功，必知足以及之，仁足以守之，斯能至而不忒。今二子之爲學，亦既俱以聖人爲鵠矣。子夏只恁望著聖人做去，而未免爲人欲所累帶著，就近處落。子張亦只恁望著聖人做去，卻自揣其力之不足試於人欲之域以得天理，乃便儘著私意往外面鋪張，希圖蓋覆得十分合轍。所以二子之所造不同，然其不能用力於静存

動察、精義入神，則一也。故曰「過猶不及」。

故夫子以「小人儒」戒子夏，而《記》稱其有厚子薄親之罪。曾子斥子張之「難與爲仁」，而其言曰「喪思哀，祭思敬，其可已矣」。

譬之於射，則子夏亦知平水箭爲百中之技，卻力有不逮，不覺臨發時前手便落，早插入流俗裏去。子張亦緣力之不加，恐怕落近，便一直擡起前手，庶幾起處高，落處合，而不知心目無一成之鵠，則必不能至，而徒爲勞耳。

故子夏知有儒，而不知儒之或不免於小人，則一念之私利未忘，即爲欲所泥，而於理必不逮。子張謂喪盡於哀，祭盡於敬，可一直相取，乃不知存之無本，則有雖欲哀而不得哀，雖欲敬而不得敬者。所以於其志學之始，與其究竟之失，爲之要言曰「過」，曰「不及」。乃統其知之不能及，仁之不能守，爲之要言曰「過猶不及」。總以洞見其用功之差，而既不僅以天資言，尤不得謂兩者之外別有中庸，兩者之閒不前不後之爲中庸也。假令節子張之過，則亦不掙扎之子張。伸子夏之不及，亦一無歸宿之子夏。且求爲二子而不能得，況望其能至於聖人哉？

在他行跡處，見得有此兩種共依於聖功而不能至之病。若以聖功之至言之，則子固曰：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」則顏子亦唯不及之爲憂，而況子張？聖人之道，斷無透過那一邊還有地位之理，所以云「仰之彌高，鑽之彌堅」。二子之失，皆仰鑽之未竭其才耳。而豈子張之已踰其高，過顏子之所仰，已

抉其堅，過顏子之所鑽乎？

子思贊中庸之德，説贊化育、參天地，説「無聲無臭」，那有一重道理得陵而過之？尹氏「抑過、引不及」之説，自是見處未確。夫子之於子張，亦引之而已，而何有抑哉？如子張言「喪思哀，祭思敬」，自是粗疎不至語。藉令教之，亦引之於情文相稱之實，俾得以盡其哀敬，豈抑之使毋過哀，毋過敬，而姑但已乎？故知以過、不及，中庸爲三塗論者，不墮於子莫之中，其無幾矣。

「夫子不幸而與匡人之難」一轉，甚是蛇足。諸老先生只管向者上面窮理，好没去就。不如桃應所問瞽瞍殺人爲有是事者遠矣。杞人憂天，而更憂何以支撑耶？

顏淵之後，大略是迂道相避，故致參差。彼此相信以不死，原不待於目擊。其云「子在，回何敢死」，言夫子既有道以出險，己亦不恃勇以犯難。想來匡人之暴，亦不是莽莽殺人，處之有道，則自斂輯。上蔡訓「敢」爲果敢，極是分明。不果敢則不死矣。

胡氏告天子方伯請討之説，尤迂疎無理。傷人者刑，殺人者死，司寇治之耳。夫子非有國之君，匡人亦非能阻兵負固者，何待天子方伯之討哉？然要不須如此論，亦聊破胡氏之謬耳。此胡氏未目言號謚，以其言考之，蓋致堂也。文定《春秋傳》中，不作此無稽之言。致堂不善承其家學，《讀史管見》中往往有如此者。

程、朱論曾晳處，須是別看，不可煞著猜卜。如以爲無所期慕，只自灑落去，則

韋應物之「微雨夜來過，不知春草生」，足以當之矣。如將景物人事，逐一比配，以童子、冠者擬老、友、少，以浴風、詠歸擬安、信、懷，以謂於物得理，於事得情，則曾晳不向誠然處直截理會，乃在影似中求血脈，其亦末矣。

但拽著架子，闌闌珊珊，如算家之有粗率，則到用處，十九不通。朱子謂三子不如曾點之細，又云「曾點所見乃是大根大本」。只此可思，豈兵農禮樂反是末，是枝葉，春遊沂詠反爲根本哉？又豈隨事致功之爲粗，而一概籠罩著去之爲細耶？看此二段《語録》，須尋入處。「身心無欲，直得清明在躬，志氣如神，天下無不可爲之事。」讀《語録》者，須知「清明在躬」時有「志氣如神」事，方解朱子實落見地。

《集註》云「人欲净盡，天理流行」，朱子又云「須先教心直得無欲」，此字卻推勘得精嚴，較他處爲細。蓋凡聲色、貨利、權勢、事功之可欲而我欲之者，皆謂之欲。乃以三子反證，則彼之「有勇」「知方」「足民」「相禮」者，豈聲色貨利之先繫其心哉？只緣他預立一願欲要得如此，得如此而爲之，則其欲遂，不得如此而爲之，則長似懷挾著一腔子悒怏歆羡在，即此便是人欲。而天理之或當如此，或且不當如此，或雖如此而不盡如此者，則先爲願欲所窒礙而不能通。

以此知夫子「則何以哉」一問，緣他「不吾知也」之歎，原有悒怏歆羡在内，一面且教他自揣其才，而意實先知其無可與而思奪之也。前云「則何以哉」，後云「爲國以禮」。言及於禮，則豈欣欣戚戚，思以

天下利見吾才者之所得與哉？

懷挾著一件，便只是一件，又只在者一件上做把柄。天理既該夫萬事萬物，而又只一以貫之，不是且令教民有勇知方，又且令足民，且令相禮，攬載著千伶百俐，與他焜燿。故朱子發明根本枝葉之論，而曰「一」、曰「忠」、曰「大本」。凡若此者，豈可先擬而偏據之乎？故三子作「願」說，作「撰」說，便是人欲，便不是天理。欲者，己之所欲爲，非必理之所必爲也。

夫子老安、友信、少懷之志，只是道理如此，人人可爲，人人做不徹底，亦且不曾扣定如何去安老者、信朋友、懷少者。聖人只説末後規模，而即以末後之規模爲當前之志願。一切下手煞著，即是枝葉，亦即不能盡己以忠，亦即是不能一以貫之，故唯一禮撲滿周偏之外，更無閉門所造之車。

如夫子向後相魯、卻萊兵、墮郈、費，豈非聖人大道之公，三代志中之事？然使云「我願墮三都，服强齊」，則豈復有夫子哉？惡三都之偪、强齊之侵陵，而不因其勢在可墮，理在可屈，徒立一志以必欲如此，即此是人欲未净而天理不能流行。三代以下，忠節之士，功名之流，磨拳擦掌，在燈窗下要如何與國家出力，十九不成，便成也不足以致主安民，只爲他將天理邊事以人欲行之耳。

曾點且未説到老安、友信、少懷處，而一往不墮，故曰「人欲净盡」。人欲净盡，則天理可以流行矣。乃此抑未可作水到渠成會。水到渠成者，任乎物，曾皙則任乎己。看他言次自得之，故曰「與漆雕開俱見大意」。「吾斯之未能信」，亦任乎

已也。

慶源云「須是人欲净盡，然後天理自然流行」，此語大有病在。以體言之，則苟天理不充實於中，何所爲主，以拒人欲之發？以用言之，則天理所不流行之處，人事不容不接，纔一相接，則必以人欲接之，如是而望人欲之净盡，亦必不可得之數也。故《大學》誠意之功，以格物、致知爲先，而存養與省察，先後互用。則以天理未復，但净人欲，則且有空虚寂滅之一境，以爲其息肩之棲託矣。

凡諸聲色臭味，皆理之所顯。非理，則何以知其或公或私，或得或失？故夫子曰「爲國以禮」。禮者，天理之節文也。識得此禮，則兵農禮樂無非天理流行處，故曰：「子路若達，卻便是者氣象。」倘須净盡人欲，而後天理流行，則但帶兵農禮樂一切功利事，便於天理窒礙，叩其實際，豈非「空諸所有」之邪説乎？

但慶源以此言曾皙，則又未嘗不可。曾皙自大段向净人欲上做去，以無所偏據者爲無所障礙，廓然無物，而後天地萬物之理以章。只此净欲以行理，與聖人心體庶幾合轍。而所以其行不掩者，亦正在此，故未可据爲學聖之功也。

「曾點未便做老、莊，只怕其流入於老、莊。」朱子於千載後，從何見得？只看「莫春」數語，直恁斬截，不於上面添一重變動，亦可以知其實矣。不然，則謂之天理流行，豈非誣哉？

天理人欲，只争公私誠僞。如兵農禮樂，亦可天理，亦可人欲。春風沂水，亦可

天理，亦可人欲。纔落機處即僞。夫人何樂乎爲僞，則亦爲己私計而已矣。

莊子直恁説得輕爽快利，風流脱洒。總是一個「機」字，看著有難處便躲閃，所以將人間世作羿之彀中，則亦與釋氏火宅之喻一也。看他説大鵬也不逍遥，斥鷃也不逍遥，則兵農禮樂、春風沂水，了無著手處，謂之不凝滯於物。

曾點所言，雖撇下兵農禮樂，時未至而助長一段唐突才猷爲不屑，然其言春風沂水者，亦無異於言兵農禮樂，則在在有實境，在在而不慊其志矣。不慊其志者，不慊於理也。無所逃匿，無所弄玩，則在在有實理者，在在無僞也。此豈可與莊周同日語哉？

聖人誠明同德，曾點能明其誠，而或未能誠其明。老、莊則有事於明，翻以有所明而喪其誠。此三種區別，自是黑白分明。緣曾點明上得力爲多，故懼徒明者之且入於機而用其僞，故曰「怕其流入於老、莊」。此朱子踞泰山而仰視日，旁視群山，下視培塿眼力。嗚呼，微矣。

顔淵篇

「克」字有力，夫人而知之矣，乃不知「復」字之亦有力也。《集註》言「復，反也」，反猶「撥亂反正」之反。慶源謂「猶歸也」，非是。《春秋穀梁傳》云「歸者，順詞也，易詞也」，其言復歸，則難詞矣。於此不審，聖功無據。蓋將以「復禮」爲順易之詞，則必但有克己之功，而復禮無事，一克己即歸於禮矣。

夫謂克己復禮，工夫相爲互成而無待

改轍則可，即謂己不克則禮不復，故復禮者必資克己，亦猶之可也。若云克己便能復禮，克己之外無別復禮之功，則悖道甚矣。可云不克己則禮不可復，亦可云不復禮則己不可克。若漫不知復禮之功，只猛著一股氣力，求己克之，則何者爲己，何者爲非己，直是不得分明。

如匡章出妻屏子，子路結纓而死，到妻子之恩、生死之際也拚得斬截，則又何私欲之難克，而詎可許之復禮耶？諺云「咬得菜根斷，百事可爲」，乃若陳仲子者，至有母而不能事，是一事亦不可爲，而況於百乎？則唯不知復禮，區區於己所欲者而求戰勝也。

佛氏也只墮此一路，直到勦絶命根，煩惱斷盡，而本無禮以爲之則，則或己或非己之際，嫌不別，微不明，無刑典，無秩敘，硬把一切與己相干涉之天理都猜作妄。若聖學之所謂「克己復禮」者，真妄分明，法則不遠，自無此病也。

然則復禮之功，何如精嚴，何如廣大，而可云己之既克，便自然順易以歸於禮乎？精而言之，禮之未復，即爲己私。實而求之，己之既克，未即爲禮。必將天所授我耳目心思之則，復將轉來，一些也不虧欠在，斯有一現成具足之天理昭然不昧於吾心，以統衆理而應萬事。若其與此不合者，便是非禮，便可判斷作己，而無疑於克，故曰「非禮勿視」云云。使非然者，則孰爲禮，孰爲非禮，孰當視，孰不當視而勿視，直如以餅餌與千金授小兒，必棄千金而取餅餌矣。聖人扼要下四個「非禮」字，卻不更言「己」，即此可知。

遇著有一時一事，但克己則已復禮。遇著有一時一事，但復禮則無己可克。遇著有一時一事，克己後更須復禮。遇著有一時一事，復禮後更須克己。此與存養、省察一例，時無先後，功無粗細，只要相扶相長，到天理純全地位去。

乃既致力於克己，尚須復禮，此是聖學據德、依仁一扼要工夫。而天理現前之後，尚恐恃己之持循有據，便將後一段蓋覆將去，大綱近理，即休於此，卻被己私闌入視聽言動之中，而不知早已違仁，則一直通梢，防非禮而務克之。此聖學極深研幾，謹微以全天德事。故下「四勿」之目尤嚴，爲顏子告也。

未克己，不可驟言復禮，恐糊做個「堂堂乎難與爲仁」模樣，顏子已自久不墮此窠臼。未復禮，不可漫言克己，卻做個「煩惱斷盡，即是菩提」勾當，聖門從無此教意。故此兩項俱不可摻入此章話下。克己必須復禮，「約我以禮」之善誘也。既復於禮，仍須克去非禮，則「約我以禮」之上，更施一重時雨之化也。此不容不審。

但於「天下歸仁」見效之速，不可於「一日克己復禮」言速。以「一日克己復禮」爲速，則釋氏一念相應之旨矣。經云「一日克己復禮」，非云「一日己克禮復」。克己復禮，如何得有倒斷。所以堯、舜、文王、孔子終無自謂心花頓開、大事了畢之一日。因以言其動物之可必，故爲之詞曰「一日」耳。

乃「天下歸仁」，亦且不是圖他一番贊歎便休。特在本原上做工夫，便終身也只

依此做去，別無他法，故可歸功於一日。若「天下歸仁」之盡境，則亦必其「克己復禮」之功無有止息，而施爲次第，時措咸宜，然後天理流行，人心各得也。「天下歸仁」，不可以一日爲效之極，「克己復禮」，其可以一日爲德之成乎？

所以朱子又補「日日克之，不以爲難」一段，以見「天下歸仁」非功成息肩之地，而「一日」之非爲止境。雙峰成功之説，殊不省此。「終則有始，天行也。」「存吾順事，没吾寧也。」豈如勦一寇、築一城之一事已竟，即報成功也哉？

「天下歸仁」，不可謂不大，「天下歸仁」之外，亦別無進境。乃説個「天下歸仁」，則亦未括始終，但言其規模耳。「天下歸仁」，須日日常恁地見德於天下，豈一歸之而永終譽乎？如孔子相魯時，天下歸其政之仁。及致政删修，天下又歸其教之仁，何曾把一件大功名蓋覆一生去？「天下歸仁」，非一日之小效，「克己復禮」，又何一日之成功耶？

自「一日克己復禮，天下歸仁」之前，到此一日，則有維新氣象，物我同之。既已「一日克己復禮，天下歸仁」矣，則只是純純常常，相與不息去。故雖非止境，而亦不可謂效之不速也。

私意、私欲，先儒分作兩項説。程子曰「非禮處便是私意」，則與朱子「未能復禮，都把做人欲斷定」之言，似相齟齬。以實求之，朱子説「欲」字極細、極嚴。程子説「意」字就發處立名，而要之所謂私意

者，即人欲也。

意不能無端而起，畢竟因乎己之所欲。己所不欲，意自不生。且如非禮之視，人亦何意視之，目所樂取，意斯生耳。如人好窺察人之隱微，以攻發其陰私，自私意也。然必不施之於寵妾愛子，則非其所欲，意之不生，固矣。又如立不能如齊，而故爲跳遢，亦跳遢易而如齊難，欲逸惡勞之心爲之也。則云「未能復禮，便是人欲」，摻簡將來，無可逃罪，而非懸坐以不韙之名矣。

但此等在無意處，欲乘虚而見端。若程子所言，則爲有意者論。既有意而非其甚不肖，然且非禮，則似乎非欲之過。乃天下之以私意悖禮者，亦必非己所不欲。特已立一意，則可以襲取道義之影似，以成其欲而蓋覆其私。如莊子説許多汗漫道理，顯與禮悖，而擺脱陷溺之迹，以自居於聲色貨利不到之境。到底推他意思，不過要瀟洒活泛，到處討便宜。緣他人欲落在淡泊一邊，便向那邊欲去，而據之以爲私。故古今不耐煩劇漢，都順著他走，圖個安佚活動。此情也，此意也，其可不謂一己之私欲乎。則凡以非禮爲意者，其必因於欲，審矣。

然程子云「非禮處便是私意」，朱子則云「未能復禮，都做人欲」，二先生下語，自有分別。非禮者，必如前所云，立一意以襲取道義之影似，成欲而蓋其私，而非但未能復禮者也。未能復禮者，則但其無意而使欲得乘虚以見端者也。若業已有事於仁而未能復禮者，意之所起，或過或不及而不中於禮，雖幾幾乎不免於人欲，而其發念之本，將於此心之不安、理之不得

者，以求其安且得，則亦困知勉行者。中閒生熟未調，離合相半之幾，雖不當於禮，而憤悱將通，正爲可以復禮之基。是一己之意見，非即天下之公理，而裁成有機，反正有力，不得以私意故貶其爲爲仁之害也。若並此而欲克去之，則必一念不起，如枯木寒崖而後可矣。此程子「私意」之說，不善讀者，其敝將有如此。

朱子謂「即無不屬天理，又不屬人欲底」，乃一念不起，枯木寒崖者，則已不屬人欲，而終無當於天理。特此段光景，最難立腳，纔一濕著，又早墮去。所以釋氏自家也把做石火、電光相擬，稍爲俄延，依舊入人欲窠臼。終不如吾儒步步有個禮在，充實光輝，壁立千仞，如虎有威，狐狸不敢犯。只恁依樣擇執，到底精嚴，則天理一味流行，人欲永無侵染。此邪正之分，誠僞之界，恒與無恒之所自別，未可爲冥趨妄作者道也。

二先生歸同說異，須有分別，無作一例看。乃聖人之所以語顏子者，則在既知約禮之後，偶然無意，使人欲瞥爾乘虛見端上說。觀其以「克己」冠「復禮」之上，而目在「四勿」者，可知。程子推聖意以闢妄，朱子爲釋經之正義，不可紊也。

非禮而視聽，非禮而言動，未便是人欲。故朱子曰：「自是而流，則爲人欲。」夫子此說，與「放鄭聲，遠佞人」一意。聖學極頂處，只是愈精愈嚴，不恃自家見得透，立得定，便無事去也。

謂私欲曰「己」，須是自己心意上發出不好底來。瞥然視，泛然聽，率爾一言，偶爾一動，此豈先有不正之心以必爲此哉？

然因視聽而引吾耳目，因言動而失吾樞機，則己私遂因以成，而爲禮之蠹矣。故四者之非禮，未可謂己私，而己私之所繇成也。

然夫子竟以此爲「克己復禮」之目者，中之有主，則己私固不自根本上有原有委的生發將來。然此耳目口體之或與非禮相取者，亦終非其心之所不欲，則以私欲離乎心君而因緣於形氣者，雖無根而猶爲浮動。夫苟爲形氣之所類附，則亦不可不謂之「己」矣。故朱子曰「索性克去」，是復禮之後，更加克治之密功也。

乃己私雖無所容於内而禮已充實，然猶浮動於外而以遏禮之光輝，使不得發越，則禮終有缺陷之處。是又復禮之後，再加克己，而己無不克，乃以禮無不復。此所謂「人欲净盡，天理流行」也。

非禮而視，則禮不流行於視。非禮而聽言動，則禮不流行於聽言動。聖賢純全天德，豈云内之以禮制心者，其事繇己，外之因應交物者，其事不繇己乎？天地萬物且備於我，而況吾有耳目口體，胡容孤守一心，任其侵陵而自貽之咎也。舜之戒禹於「惟精惟一，允執厥中」之後，又曰「無稽之言勿聽，弗詢之謀勿庸，唯口出好興戎」，亦是此意。武王之銘曰「無曰胡傷，其禍將長，無曰無害，其禍將大」，亦是此意。終不如異端説個知有是事便休，大事了畢，只須保任，將耳目口體、天下國家作不相干涉之物而聽之，以爲無如我何也。嗚呼，此「四勿」之訓，所以爲天德，爲乾道，而極於至善也與？

言「出門」則統乎未出門，言「使民」則

該乎使民之外，此與「無衆寡，無小大」一意。出門原不可作動説。動者必有所加於天下，但一出門，何所加於天下而可云動哉！周子曰「動静無端」，則固不可以事境分矣。凡静之中，必有動焉。如以己所獨知爲動之類，則雖燕居深處而皆動也。凡動之中，必有静焉。當其覩色則聽爲静，當其聞聲則視爲静，所動者一，而不覩不聞者衆也。總於意之已起未起爲動静之分。但言「出門」，其或有意無意，皆不可知，而奚有定耶？

若以見諸事者爲動，則出門未有事也，使民業有事也。《曲禮》云「無不敬，儼若思」，自分動静。而「出門如見大賓」，則自非「無不敬」之所攝，正所謂「儼若思」者是已。必不獲已，自宜以出門屬静，使民屬動，不可於出門、使民之外，别立一静也。

或者所問，程子所答，俱似未當。雙峰云：「平時固是敬謹，出門、使民時尤加敬謹。」出門、使民之外，何者更爲平日？聖人是揀極易忽者言之，以見心法之密。見賓、承祭，方是常情加謹之地。出門之外，有大廷廣衆、順逆不一之境，推致於「雖之夷狄」。使民之上，有入事父兄、出事公卿，無限待敬待愛之人。則此所舉者，極乎境之静、事之微而言也。謹微慎獨，該括廣大，何平日之不在内乎？

「心常存」是根本，「事不苟」是事實。繇心存，故見事之不苟。乃繇不苟於事，則此不苟之心便爲心存。到成德地位，但此心存而常醒，則事自不苟，言自不易。若求仁之功，則且以事不苟爲當務。聖人

從「爲之難」說起，卽從此入，不容別問存心。

蓋凡天下不仁之事皆容易，而仁則必難。所以然者，仁是心德，其他皆耳目之欲。耳目輕交於物，不思而卽通，引之而速去，所以儘他曲折艱深，到底容易。若心官之德，「思則得之，不思則不得」，已自不能疾獲，又須挽著耳目之用，可以得意馳騁處，都教把住，則且目失視，耳失聽，口失言，四肢失其利動，而心亦疲於思，只此極難。所以儘古今大聰明、大決斷、大疾速的人，到此都不得滋味。若其爲此，方見其難，而誠「爲之難」也，則豈非仁者終身用力之實際哉。夫子曰「用力於仁」，又曰「先難」，意俱如是。故知「爲之難」三字，是本根莖幹一齊說出語。而朱子所云「存心」，自不若聖言之深切也。

初入門人，謹言以存心，是泝末反本事。成德之後，心無不存，而爲自難、言自訒，是自然氣象。若仁者之實功，則云「爲之難」足矣，加以存心，則又是捷徑法矣。觀小注「學者卽當自謹言語，以操存此心」及「仁者心常醒」等語，分疏別白，則知非於爲難之上，別立存心之法也。

晁氏所云「非實有憂懼而强排遣之也」，亦虛設此疑，以證君子之不然耳。慶源云「不憂不懼者，疑若有之而强排遣之也」，則煞認有人排遣得「不憂不懼」矣。

從古至今，盡上知下愚，卻無一人排遣得「不憂不懼」者。儘强有力者，但能眉不嚬、口不歎、肌不粟而已。咄咄書空，屐齒忘折，其鬱陶惕栗，更倍於人。故說個「不憂不懼」，便是極致。豈「不憂不懼」之

上，更有何憂何懼之一境哉？

必欲求一非君子而能不憂懼者，則唯朱子所謂「塊然頑石」者，而後可以當之。唐太宗攻高麗，一軍士肉薄至堞墜死，一軍士復繼之，太宗亟稱其勇。許敬宗曰：「此人只是不解思量。」塊然頑石而不知懼者，大要不解思量耳。

其塊然頑石而不憂者，直是一和哄漢，得過且過，故司馬牛亦疑而賤之。自此以上，則更無有人排遣得「不憂不懼」也。此等處，反求之日用身心，則自知之，非可以文言生疑信。「若要消愁除是酒，奈愁回酒醒還依舊。」此言雖鄙，實盡人情。故凡看聖賢文字，非實實體認，於己取之，則但有言說，都無實義，求以達事理而遇微言，難矣哉。

《集註》兩釋「信」字，俱加「於我」二字，亦似贅出。子曰「民無信不立」，不云「民不信不立」，則非信於我之謂，審矣。《集註》又云「失信」，一「失」字尤不安。言「失信」，則是有所期約而故爽之。看來子貢問政是大綱問，非緣國勢危而號令期約以相救，則又何期，而又何失乎？

此「信」字，是盡民之德而言，與《易》言「履信」同。民之所奉上教，而自成其道德之一，風俗之同者，至於信而止矣。孟子所謂「恒心」者是也。「信之」「之」字，固若隱然指君而言，然亦要君之所以教民者而概言之，非專指君身與其所令也。於此不審，則將「自古皆有死」一句，煞認作餓死說，而「民無信不立」，作守死不食言解，則大失聖人之旨矣。

「自古皆有死」二句，以文義、事理求

之，非但承「去食」說，亦承「去兵」說。無食之死，與無兵之死等也。而無兵之可以得死，尤甚於無食。朱子云「有信則相守以死」，不知所謂相守者何人？古者即民爲兵，有與相守者，則是雖無食而有兵矣。子貢曰「於斯二者何先」，則業已無兵矣，更何從得人而相守乎？

「足食」者，民之食與國之食而兩足也。「足兵」者，訓練之而使戰不北、守不潰也。「去兵」者，貧弱之國，恐以訓練妨本業，且無言兵，而使盡力於耕作也。「去食」者，極乎貧弱之國，耕戰兩不能給，且教之以爲善去惡，而勿急督其農桑也。

世儒錯看一「去」字，說作已有而故去之。夫已有兵有食矣，則又何害於信，而必欲去之哉？「必不得已」之云，自以施爲之次序而言，而非謂其有內患外逼、旦夕立亡之勢。食竭兵潰，坐以待斃，亦何政之足爲耶？君子不居危亂之邦，而何爲執其政哉？倘云先已執政，而一旦至此，則平日之足之者，漫無可恃，而徒議銷兵棄粟於危亡之日，其不足有爲甚矣。子貢亦何屑爲此童昏敗亡之君臣計耶？

「必不得已而去句，於斯三者何先句」，謂必不得已而有所去矣，於其所不去者，當以何爲先務也。先者，先足，非先去也。去者，不先之謂耳。唯或先兵，或先食，或先信，則去者可以緩待後日。倘云先去，則豈去兵之後乃去食，去食之後乃去信乎？三者皆有可爲之勢，則兵、食與信，同時共修，不相悖害。若積敝之餘，初議收拾，則先教民而後議食，先足食而後議兵，其施爲之次第如此。不然，則如富強之流，或先食，或先兵，亟以耕戰立國，而

置風俗之淳薄爲緩圖，固當世言政者之大敝也。

而其曰「自古皆有死，民無信不立」，則見天之爲民立君，非但相聚以生，而必欲相成以有立。失立民之道，而民亦無以自立，則不達於死生之正理以爲民極，而但呴呴然如禽獸之相餔相衛，求以趨利而避害，則雖食足兵强，其建國迪民者，適以敗壞人道久矣。此夫子徹底將天德、王道合一之理，與子貢言爲國之大經，以定緩急之次序，而非向傾危敗亂之國，作君民同盡計也。熟繹本文，當自得之。

子貢之言「文猶質也，質猶文也」，自無病。病在「虎豹之鞟，猶犬羊之鞟」二語。緣質之爲義，不但是個意思，須已實有其質。以「商尚質」思之，可見質與文，都是忠敬做出來底。質是一色，文是異色。質是實實中用底，文是分外好看底。所以君子忠敬之心，或可云野人得而同之，而君子之質，則已大異於小人之質矣。

故朱子曰「虎皮、羊皮，雖除了毛，畢竟自别」，此喻甚精切。虎之所以爲虎，羊之所以爲羊，既不但以毛别，且亦不但以皮别，徹底自是分明在。豈一除去毛，便可云虎豹猶犬羊哉？

世儒言文不可離於質，此説自通。抑云質不可離於文，則舛甚矣。離文自有質，若去毛自有皮也。與皮去則毛不得存，其義自别。知此，則足以知子貢差處。然則當周末尚文之先，夏、商之君子小人，豈遂無别哉？

其云「文猶質也，質猶文也」，但説個「猶」，固未嘗不可有輕重、本末之差。若

云本猶末也，末猶本也，亦何不可。蓋本末之俱有而不可無者，一也。而本自本，末自末，正自差等分明。

子貢蓋謂文之以昭此忠敬之華者，與質所以將此忠敬之實者，以内外、本末言之，則同爲因物顯志，繼起之事。而就天下所必有之事而言，則同爲忠敬所麗之物。是以商之尚質，以質之可以盡忠敬，亦猶周之尚文，以文之可以昭忠敬也。如此説來，更有何弊。

特質如皮，文如毛，忠敬如虎之所以爲虎、羊之所以爲羊。以本末言之，則忠敬爲主，質近内而文近外，質可生文而文不能生質。則同此一虎豹，毛原不害於皮，但須有皮而後有毛。同此一君子，文原非以賊質，但須既盡其質，而後聽生其文。别以質，固可又别以文，别以文，非遂無别以質，不得竟以質而無文者爲同於犬羊耳。

雙峰謂「忠信是德，徙義是崇」，破碎文義，於理無當。崇者即以崇其德，德者即其所崇，豈有分乎？不能徙義，則直不可謂之德。德者，行道而有得於心之謂。有得於心者，必其有得於事理者也。若執一端之義，莽撞用去，不復問現前所值之境，事理所宜，則日用之閒，不得於心而妄爲者多矣。是知日新而益盛者，皆德也。

崇者，對卑而言。不以忠信爲主，徙於事跡上見德，將有如管仲之所爲者，非不操之有本，行之有合，於心非無所得，而抑見德於天下矣。乃唯假仁襲義，弗能敦以不息之誠，則所得者涼菲而德以卑。故唯主忠信者爲崇德也。

崇德原有兩義：一爲所崇者德，一爲能崇其德。而所崇者德，則其德以崇。能崇其德，則崇者皆德。此二意，兩句中俱有。特主忠信，則以心合道。徙義則於道見心。義内故。内外合揆，而後所崇無非德，其德無不崇也。

雙峰「愈遷愈高」之説，但有言句而無實義。崇德與修慝、辨惑並列，則崇固加功之詞。若云「愈遷愈高」，則功在遷而效在高，是謂德崇，而非崇德矣。況云徙義，亦初無愈遷愈高之理。緣事物之宜，不可執一，故須徙以曲成。豈始終一義，今日姑處其卑，而他日乃造其高乎？

如「臨財毋苟得」者，義也，而孟子受薛、宋之金，亦無非義也。同歸於義，辭非卑而受非高。藉云「愈高」，則豈前日於齊之不受者爲未高，而今日之受乃高耶？以此知雙峰所云，但描畫字影，而無當於理，亦釋經之害馬也矣。

只忠信是德，「主忠信」是崇德。義是德，「徙義」是崇德。不尚機權而立其誠，不守聞見而必揆夫宜，則所崇皆德。誠日敦而義日富，則能崇其德。心極忠信而行無不宜，則其德崇矣。看書只須如此，自然理明義足。徒務纖新，鮮有不悖也。

但云「愛之」「惡之」，非必不當理之愛惡。如其當理，欲其生死，亦復何妨。唯仁者能愛人，則祝之曰「萬壽無疆」。唯仁者能惡人，則刺之曰「胡不遄死」。好賢如《緇衣》，豈不欲其生乎？惡惡如《巷伯》，豈不欲其死乎？倘云「彼之生死有定分，用心於不能必之地，而實無所損益」，則天下之最難必者，莫若在天之晴雨，《雲漢》

之詩，祈願迫切，不尤惑耶？

且使得位乘權而操生殺之柄，其所生所殺，必先有欲生欲死之之心。即無權位，而愛子則欲其生，惡盜賊則欲其死，亦自性情之正。詎生死有分，已不可必，而遂漫然置之耶？天下事勘得太破，不趨刻薄，必趨苟且，亦庸愈於惑哉？唯「既欲其生，又欲其死」，先後雜投於一人之身，斯與一朝之忿，忘身及親者，同爲心無適主，乘俄頃之意氣，而陷於昏瞀耳。

《集註》云：「君子小人，所存既有厚薄之殊，而其所好又有善惡之異。」上句指小人亦知美之當成，惡之不當成，而欲排陷人，使入於罪者。下句謂小人之不知孰爲美，孰爲惡，而反以不成人之美、成人之惡爲德者。故用「既」「又」二字，雙窮小人之情，而謂唯君子忠厚愛人，而不忍人之陷於非。亦深知美之當爲，惡之不當爲，故樂見美成，而惡聞惡就。兩句註該括曲盡。胡氏「唯恐人之不厚，唯恐人之不薄」云云，殊未分曉。

康子奪嫡，事在已往，且其事既成，不但欲之。使夫子以此譏其爲盜之魁，亦徒搶白一場，而彼終無自新之路矣。季孫意如、季孫斯，則奸雄之流。至康子，則已苟且冒昧不堪矣。故哀、悼以降，三家益弱，不能如陳氏世濟其厚施之姦，終以簒齊也。觀夫子三對康子之問政，固不以姦逆待之，直從其陷溺非辟之深而責之爾。如胡氏所云，則不但咎既往而爲已甚，且錯看康子作莽、操、師、昭一流矣，而豈其然？故讀書者，以知人論世爲先務。

「察言而觀色」，是聖人見得天理爛漫，充塞兩閒處。唯此理日充滿流行於天地之閒，故其幾自不容閟。而理以人爲麗，幾以人之言與色爲徵，只在此觀察得去，則自然極乎人情，而順乎天理矣。只《集註》「審於接物」四字，極妥。小注似將「察言而觀色，慮以下人」九字作一句讀下，便大差著。

抑云「驗吾言之是與不是」，亦未當理。蓋作一句讀下，觀察人之言色以下人，則伺顔色，承意旨，以求媚於世，此又下於「居之不疑」者一等，孟子所謂妾婦是也。若憑此以驗吾之是非，而人之言與色，其喜怒、從違亦不齊矣，未必其喜且從者之爲是，而怒且違者之爲非也。舍在己之權衡而一聽於人，又奚當哉？曰「察」，則詳加審辨之謂也。曰「觀」，則非常瞻視之謂也。即天下之人，因不可揜之幾，沈潛而加警以觀察焉，則不特吾之是非，可即喜怒從違以知之。而凡天下之人情物理，其爲公欲公惡與或一人之偏好偏惡者，無不皎然如黑白之在前，則雖凶人匪類，言必與惡相取，色必與戾相應，而吉凶善惡、誠不可揜之幾，亦自此見矣。故吾之接之者，知之必明而處之必當，邦家之達，不可必哉。知此，則雙峰「是一件事」之説，不待攻而自無足採矣。

仁知合一之説，始於曾吉甫，而朱子取之。乃程子及和靖所云，則不添入此一重意。看來，「樊遲未達」，記者只記此一句，不言所未達者何在，曾氏亦但猜度得云爾。

細味下文夫子、子夏之言，初未嘗有申明仁知合一之意。且聖人並論仁知處，每分開作對待。若以爲疑於相悖，則更有甚於此者。《易》云「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」，明與分開兩支。若樂山樂水，動静樂壽，則尤相對待，而要不嫌於相悖。「樊遲問仁，子曰：『愛人。』問知，子曰：『知人。』」此自日月經天語，何曾有相悖處？不成疑其或相悖，而可不於仁言愛人，於知不言知人乎？

若説知妨愛，愛妨知，作此粗疎料量，則天下事理，聖賢言説，無一不相牴牾。且如食以養陰，飲以養陽，亦可疑食之養陰，且使陰盛干陽。飲之養陽，或令陽亢消陰乎？食養陰而不廢飲，則陰不毗。飲養陽而不廢食，則陽不孤。愛人而抑知人，則所愛不泛。知人而抑愛人，則雖知不刻，此自灼然易見之理。使遲曾此之未達，則又何其愚也。故云知妨愛，愛妨知，疑於相悖者，曾氏之臆説也。

程、尹曙然於此，故不作此較量。尹氏之言，特發程子之意，而分貼經文，尤爲清切。其云「不獨欲聞其説」者，知人、愛人之説也。云「又必欲知其方」者，舉直錯枉之方也。云「又必欲爲其事」者，選衆而舉之事也。

子曰「愛人」、曰「知人」二語，極大極簡。大則疑淺，簡則疑疎。太易理會，則太難證入。故曰有其説而未有其方也。今言仁知，孰不知仁爲愛人而知爲知人者？乃愛人而何以愛之，知人而何以知之，未得其方，則雖日念愛人，而人終不被其澤；日求知人，而人終相惑以相欺。此猶飢而語之以食，渴而語之以飲，乃未謀

其何所得食，何所得飲，何者當食，何者當飲，則非不欲食欲飲，而乃以無所從得，或不擇而陷於毒。此遲所爲疑其但有言説而無方趣，闊大簡略而迷所向也。

乃愛人則權在我，而知人則權在人，故曰「知人則哲，惟帝其難之」。是以遲之未達，於知人而更甚，罔然無措之情，遂形於色。而子乃授之以方，曰：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」苟知是，不患知人之無方矣。

蓋人之難知，不在於賢不肖，而在於枉直。賢之無嫌於不肖，不肖之迥異於賢，亦粲然矣。特有枉者起焉，飾惡爲善，矯非爲是，於是乎欲與辨之而愈爲所惑。今且不問其善惡是非之迹，而一以枉直爲之斷。其直也非，可正之以是也，陷於惡，可使向於善也，則舉之也。其枉也，則雖若是焉，若善焉，而錯之必也。如此，而人不相飾以善，不相爭於是，不相掩於惡，不相匿於非，而但相戒以枉。枉者直，則善者著其善，不善者服其不善，是者顯其是，非者不護其非，於以分別善惡是非而不忒，又何難哉。此所謂知人之方也。以此通乎仁之愛人，近譬諸己，以爲施濟，先篤其親，以及於民物，亦不患愛之無方矣。

乃方者，事所從入之始功也。始之爲方者約，而繼之爲事也博，故方有未可以該事者。以方該事，而或流於術，此遲之所爲再疑也。今使規規然舍賢不肖之迹，而一從直與不直以求之，則是操術以深其察察之明，而於御世之大權，或以纖用而不給於行遠，則「能使枉者直」之效，亦未必其不爽。而子夏之以事徵其必然者，既可以證聖言之不虛，且舜、湯之以治天下，

道不外是，則非一曲之方術。而知人之大用與其大功，通始終，包遐邇，無不富有於兩言之内。則方者即事，而非僅其從入之徑，故曰「然後有以知之」。則施爲之次第條理，爲要爲詳，統無不喻，故曰「包含無所不盡」也。

曰「直」，曰「枉」，非盡乎賢不肖之詞也。枉者固不肖，而不肖者固不盡於枉。賢者必直，而直非賢之極致。乃極而論之，則極乎賢者，亦但極乎直。故皋陶、伊尹，德亦盛矣，而要其所備之德，總以無所撓冒者爲盛。故舉直者，必若舉皋陶、伊尹，而後爲極致。則始以爲方，或可於不能賢之中姑取其直，而終以大其事，則極直之致，於無不賢之中得其無不直。要不可謂於舉直之外，別有知人之法也。此所謂「語近不遺遠，語遠不舍近」者也。而後知人之事，洵無異量，則可無憂人之不易知。以此例之，亦可知人之無難愛矣。

程子、尹氏之意，大都如此。特其爲言，簡要疏遠，既不易曉了，而其取義務實，不似曾氏之尖新可喜，則或以淺近忽之。乃必欲求聖賢之大旨，自當以此爲正。

曾氏之説所以不當者，以不擇而愛，不可謂愛，知而不能容，不可謂知。使愛不肖亦如愛賢，愛疎亦如愛親，則其於親賢亦薄矣。使一味苛察，絶無回互，則徼以爲知，其不知者多矣。如此而後可疑知愛之相悖。豈樊遲之拙，亦至於是？

將聖人言語作此理會，即令樊遲粗疎不審，而夫子「愛人」「知人」二言，説得直恁分曉，原不曾説博施其愛而無别，察用

其知以吝於愛。曰「愛人」，自然是知所愛。曰「知人」，自然是欲知可愛者而愛之。如日昱乎晝，自然施明於月，月昱乎夜，自然暎明於日。又何足疑之有。

即欲如曾氏之説，亦但可如小注云「仁裏面有知，知裏面有仁」理會。雙峰云「舉直錯枉，依舊是從仁上發來」，此説斡旋較可。「能舉直，則是發此天理之公，是亦仁也。」《大學》説「唯仁人能愛人，能惡人」，孟子説「堯、舜之仁，不徧愛人，急親賢也」，皆將舉錯作仁者之用，故可云：仁中有知，知中有仁。

《集註》未免徇曾氏太過，將「舉直錯枉」作知，「能使枉者直」作仁，便成大滲漏。「舉直錯枉」是作用，「能使枉者直」是效驗，豈知有作用而不見效，仁待知以得效而本無功乎？且曾氏云二者相悖，既謂知悖愛，亦謂愛悖知也。今此但釋知不悖愛，而不及愛不悖知，又豈知能統仁，而仁不能統知乎？

且以此言知以成仁，則雖不必並舉，而亦當令其義可通於仁以成知之旨，然後舉一而達二。試令以此例，爲仁以成知作一轉語，其可云泛愛天下而賢不肖之品自清乎？仁以成知一邊，既不能下一語，但在知以成仁上説此兩句，以釋相悖之疑，則是知可成仁，而仁不能成知也。是帝王之治世，學者之成德，但當務知，而不必求仁矣。仁爲四德之首，今乃爲知所統，而不能爲功於知，不亦傎乎？

故必不獲已，亦當從《朱子語録》及雙峰之説，無徒拘《集註》以爲曾氏墨守，猶賢乎爾。

小注：「或問聖人何故但以仁知之用告樊遲，卻不告以仁知之體？」此等問頭極劣。想來此公全未見道，又不解思索，只管胡問。在朱子婆心，猶爲解釋。以愚當此，直付之不答可也。仁知之體，如何可以言語說得。不但聖人不言，門人亦未嘗問也。

問答之例，答者必如其所問。問仁知之用，則以用答，問爲仁知之功，則以功答。「先難後獲，務民之義」，「居處恭，執事敬，與人忠」，以功問，以功答也。此則以用問，以用答也。當其問也，必有其辭。使記者全舉之，則尋行數墨人可無用疑矣。緣記者無此閒筆舌，爲此曹分疏，遂使疑樊遲問何者爲仁，何者爲知一般，直得慚惶殺人。

聖人答問仁者，直追顏淵，從不一言及體。五經、四書，亦但言仁則曰仁，言知則曰知而已，即此爲體，而更無可引喻而博說之者。朱子於仁，說個「心之德，愛之理」，錘鍊極精。然亦必知有仁者，而後能知其心之所得，愛之所秩。學者不省，而益其迷誤者不少。至於知，則朱子亦不能以訓詁顯之。下此，則如韓退之言「博愛之謂仁」，一出口便成疵病。

仁之爲仁，知之爲知，其爲體也，唯有者能見之，見者能喻之。苟非所有，則非所見。非所見，則非所喻。非所喻，則雖引譬博說，而祇益其昏瞀。倘漫然未識而問焉，不答可也。

蓋凡天下之爲體者，可見、可喻，而不可以名言。如言目，則但言其司視，言耳，則但言其司聽，皆用也。假令有人問耳目

之體爲何如，則其必不能答，而亦不足答，審矣。

北人有不識稻者，南人有不識麥者。如欲告之，則亦曰麥似稻，稻似麥，以其有飽人之用，一也。若令以一言蔽其體之何若，便通身是口，也不得親切。即能親切於吾言，亦必不能親切於彼心，固矣。今試令爲此問者言仁之體，亦不過曰「心之德，愛之理」而已。此自祖朱子之言爾。彼且不能自喻，而況喻諸人乎？

故善問者必不以體爲問，善答者必不以體告人。聖門諸賢，於仁知之體，已反身而自見，故但於其工夫作用請事，終不似晚宋諸公，除卻先生言語，自家一如黑漆。如將欲行而問何者爲足，將欲視而問何者爲目，徒騰口說，爭是非，而終其身於盤籥以爲日也。乃以己之愚，疑聖言之未著，其可哀也夫！

子路篇

胡氏立郢之論，雙峰辨其非是，甚當。孟子所言易位者，唯貴戚之卿可耳。據馮厚齋所考，子路此問，在輒立十二年之後，雖貴戚之卿，爲之已晚矣。《春秋》書齊「弑其君商人」。商人弑君之賊，齊人君之而又殺之，則書「弑」。豈有十二年之後，業已爲之臣，而敢行廢置者乎？胡氏此等議論，極粗疎，墨守其《春秋》之家學而誤焉者也。

子路曰「衛君待子而爲政」，夫子不拒，而但言「正名」，則固許委贄於衛輒之廷矣。子貢「夫子不爲」之說，在輒初立之時，子路此問，在十二年之後。聖人因時

措宜，視天下無不可爲之事，豈介介焉必立郢而後可哉？

且考之《春秋傳》，公子郢非能爲子臧、季札者也。其辭而不受者，知蒯聵之父子之安忍無親，而不欲罹於禍耳。靈公薨，郢可以遵治命而有國矣，而且曰「亡人之子輒在」，則是郢之終不肯立也。蓋靈公之於其子，非真有深惡痛絶之心，受制於悍妻而不能不逐之耳。以義，則輒可以立，以先君之志，則且欲立輒以寄其不忍於蒯聵之心，故蒯聵逐而輒可以容於衛。使郢受大夫之扳而遂立焉，是亦違分義以替先君之志，因便竊位，而何賢於輒耶？郢固終不聽焉，則徒爲亂首，而終無濟於衛，豈夫子而爲爾哉？

論及此，夫子即爲貴戚之卿，亦不能任立郢之事。能任此者，其唯有道之天子、方伯乎！乃輒之罪不在於得國，而在於拒父。則靈公初薨，輒未稱兵以拒蒯聵，即爲天子、方伯者，立輒亦無不可。天子、方伯固立輒，輒固不立而讓其父，然後以大義抑輒而使立焉，仕蒯聵於王國可也，迎蒯聵以終養可也。蒯聵怙惡不聽，天討且加，而後輒可逃也。輒逃而君衛者，猶有靈公之嫡孫疾在，❶而不必郢。此中子之所以君孤竹也。

然凡此者，天子、方伯任之，而非臣子之事。故夫子且許之爲政，而曰「必也正名乎」，則亦就其既陷於罪之後，弭其拒父之惡，去禰祖之名，迎父以歸養而已。蒯聵之争，輒激之也。輒之逆，南子之黨成

❶「嫡孫疾」，劉校云：「據《左傳》，疾乃輒之子，於靈公爲曾孫，非嫡孫。輒果逃，則疾亦義不容立矣。船山蓋誤記疾爲輒之昆弟也。」

之也。輒而正名以迎養，得夫子以爲之相，則蒯聵之安於歸而就養也，亦可十九得也。使其不然，而輒乃有逃之一策在。顧其逃也，須待之蒯聵歸而不戢之日。爲臣子者，何事豫爲非常之舉動，輕與廢立，效董卓、桓温之所爲哉？父子君臣之際，自當力爲其難，不可率然任意於一擲也。

宋光宗之不孝，而方踞大位，趙汝愚廢之，立寧宗，乃以奉光宗爲上皇，而社稷未嘗不安。朱子固深許趙相之忠，而深哀其死矣。以此推之，則父廢子立，亦何不可哉！

或疑光宗昏愞，而蒯聵凶悍。然公子郢之以義立輒而國人安之矣，則蒯聵亦何足以有爲？況以聖人處此，强齊可服，三都可墮，而奚有於蒯聵？蒯聵以失其應得之國而争，較瞽瞍之無故而欲殺其孝子者，情猶可原。以聖人爲之，瞽瞍且允若，而況蒯聵乎？

處此等大變，只是至誠動物，順道而無憂。纔弄手段，圖輕快，便是私意。但不能盡誠孝於己，便生許多憂慮怨尤，故子曰：「求仁而得仁，又何怨。」人臣則利害計深，怕向舊窠中尋兔，剗地捨卻他父子，别立一主，則大小安貼。趙忠定貶死衡州，也只爲寧宗是光宗之子，到底無恩而有怨。使别立一人，則居然門生天子，居不拔之地矣。君子欲以盡大倫而安社稷，豈可作此思量。

唯爲君者，將社稷作公器，信天理而不疑，卻於自家父子天性，與不立乎其位一般，盡敬盡愛，則何憂何怨。爲臣者，但依著天理人情，一直擔任，不計利害，成則爲

伊、周，敗亦爲趙相，又奚事張皇妄作哉？故立郢之説，非天理之安，而利害亂之也。

蒯聵初無怨於輒，所恨者南子之黨耳。姦人懼禍，遂爲「不拒父禰祖則輒不可立」之説，而輒童昏聽之。聖人見得名之既正，輒未嘗不可君衛，則姦人無所售其姦矣。若云必須立郢，則正墮姦人術中。故見道不弘者，不足與權也。

徐有貞只「今日之舉爲無名」七字，弄出許多傾危伎倆。李南陽從容打破此言之妄，上心冰釋。處人家國者，不可不知此意。

聘禮，大夫受命不受辭。「專對」者，謂以己意應對合宜，不必君命也。朱子云「不假衆介之助」，未是。雖正使辭詘，亦無衆介聚訟一堂之理。

所謂政者，謂刑賞科條之下於民也。魯、衛俱秉先王之遺教，而昭、定、靈、出之際，初務更改，以圮先法，其隳棄舊章者已多，而特不若齊、晉之盡棄周禮耳，故曰「兄弟也」。衛之爲政，於《春秋》無考，是以傳注家難言之耳。若君臣父子之大倫，雖夫子嘗以此爲政，答齊景之問。乃魯雖見逼於强臣，自與齊之田氏、晉之六卿等，不至如衛之父子稱兵，滅絶天理也。蘇氏之説不審。

朱子謂「聖人爲政，一年之閒，想見已前不好底事都革得盡」，不如南軒所云「三年之所成者，即其期月所立之規模」，爲深見王道施行之次第也。儒者任天下事，有一大病，將平日許多悲天閔人之心，因乘

權得位，便如鬱火之發於陶，迫爲更改，只此便近私意，而國體民命，已受其剥落矣。

且將孔子相魯觀之。自宣公以來，履畝而税，是民間一大病。而三桓逐君立君，是朝廷一大賊。於此稍動一分意氣，則罷畝税，逐三桓，豈非第一喫緊當革之弊？而孔子何嘗如此？微獨孔子，即如舜之相堯，位極尊，權極重，君臣推任之誠，無有加矣，而共、鯀同朝者二十八載，則興利之先於除害，必矣。今人粗心，説「害不除，利不可興」者，都是一往之氣。天下大器，自非褊衷所能任。

想來聖賢開治平之業，與爲學一致。爲學而先遏欲，做得十分上緊，淺之只得個克、伐、怨、欲不行，深之則流入於寂滅。爲治而先革弊，到頭只是鬨鬧一場，引身而退。蓋正氣未昌，與邪戰而恒見不敵也。故爲學必先存理，而後欲可遏。有戒慎不覩、恐懼不聞之本，以貞勝於敬義，而慎獨之功乃以不惑。爲治必先建德，而後弊可革。有《關雎》、《麟趾》之精意，行乎家國，則《兔罝》之野人，《江漢》之游女，無患其雄心冶志之不一向於正也。醫家有穀氣昌之説，正合此理。若悁悁然以革弊爲先，恐烏、附、硝、黄之以誤人不少。況當夫子之時，尤久病羸弱之國，不可以壯年盛氣之法療之者哉。

雙峰云：「纔要速成，便只是見得目前小小利便處。」使然，則但言「欲速」，而「大事不成」因之矣，何須如此分項説下。見大者，亦或欲速。不欲速者，亦或終身於小利之中。如禹之治水，是爲天下萬世興大利，除大害，便欲急切堙之決之，豈必其利之

小，而徐治之八年之後也？只同此一利，非速則利小而緩則利大也。宋襄公不重傷，不禽二毛，不可謂見小利也。只爲欲伯功之速成，便致傷敗。王介甫立意亦儘從容，他本意要復燕、雲，卻云「將欲取之，必固與之」，不可謂欲速也。乃其銖銖絫絫，積財以爲用兵之地，在小利上收拾，故終不能成大事。舉此二端，則「欲速」、「見小利」之不相因也，明矣。聖言如江河行地，條派分明，不用曲爲扭合，大都如此。

雙峰説狂、狷各有過、不及處，自是諦當。然看他下過、不及語，俱因「中」字反形而出，則是中行、狂、狷如三叉路，狂、狷走兩邊，中行在中央相似。此種見解，但有影響，了無實義。蓋狂、狷兩分，中行中立，則是相敵之勢。聖道之别，復有兩道。其視中行，既已狹隘而不足以冒天下之道。其視狂、狷，直爲異端背道而旁馳也。

中行者，若不包裹著「進取」與「有所不爲」在内，何以爲中行？進取者，進取乎斯道也。有所不爲者，道之所不可爲而不爲也。中行者，進取而極至之，有所不爲而可以有爲耳。如此看來，狂、狷總是不及，何所得過？聖道爲皇極，爲至善，爲巍巍而則天，何從得過？纔妄想過之，便是異端，今釋、老之言是已。

究竟釋、老之教，也只是不及，而不能過。儘他嗒然喪耦，栩然逍遥，面壁九年，無心可安，都是向嬾處躲閃，丢下一大段不去料理。乃狂、狷，則猶不若此。狂者志大言大，亦聖人之志與言也。狷者不屑不潔，亦聖人之所不屑也。言之大，初不説「一粒粟中藏世界」，志之大，亦不想威

音王那畔事。不屑不潔，亦終不曾視父子爲寃，夫妻爲業。

同此一聖道，而各因其力之所可爲而爲之，不更求進，便是狂、狷。做得恰好，恰合於天地至誠之道，一實不歉，便是中行。此一「中」字，如俗所言「中用」之「中」。道當如是行，便極力與他如是行，斯曰「中行」，「下學上達而以合天德也。狂者虧欠著下學，狷者虧欠著上達。乃虧欠下學者，其上達必有所壅。虧欠上達者，其下學亦儘粗疎。故曰狂、狷皆不及，而無所過也。

過、不及之不與中參立，愚屢辨之矣。要以中爲極至，參天地，贊化育，而無有可過，不欲使人謂道有止境，而偷安於苟得之域。雖與先儒小異，弗恤也。

「不驕矣，而未能泰者有之。」南軒真做工夫人，方解爲此語。若只在不驕上用功，則且流入巽愞拘葸去。不驕是遏欲之效，泰是存理之效。須先在存理邊致功，教篤實光輝，而於私欲起時加以克治，則不驕也而實能泰，泰矣而抑又不驕也。和同、周比俱然。亦有泰而或失之驕者。孟子亦微坐此病，故程子言其有圭角。其他如顔蠋、嚴光，則其尤也。所以《中庸》之教，既存諸静，抑察諸動。然兩者或各有未至，則驕之病小，不泰之病大，顔蠋、嚴光之所以賢於萬石君、婁師德一流也。

憲問篇

因執藥病之説，遂向藥求病，謂「邦無道穀」之爲恥，爲憲之所已知已能，唯「邦

有道穀」之爲恥，非憲所及。憲仕於孔子，可謂遇有道矣，與之粟則辭，豈漫然於有道之穀者耶？

聖人言語，一皆十成，如春夏秋冬，合同而化。此二句不可分析。如「邦有道，貧且賤焉」，「邦無道，富且貴焉」，便下兩「恥也」，此以一「恥也」該之。蓋唯不問有道無道，而一以得祿爲事，不復問所以居此祿者，然後爲君子之所恥。恥者，已賤之詞也。

如魏徵事無道之建成，不能止其邪謀，徒眈宮僚之榮而不去。及事太宗，便恁地犯顏敢諫，此無道穀，而有道非徒以穀。劉琨當西晉未亂之日，且與賈謐爲友，以固其位。及永嘉之難，大節凜然，此有道穀，而無道則不安於穀。若此兩者，雖不得爲全人，而於徵則可云遇主而後志行，於琨則可云小不正而大正。唯皆不然，遇昏亂則爲持祿之魏徵，遇安寧則爲附勢之劉琨，斯則雖具官修職，而與厮役同矣。

硬直説個「恥也」，是最下一流，故聖人必以此當之。而不然者，則猶不謂之恥。固聖人不輕絶人之德，亦廣原思之狷隘，使知不至於是，則無容引以爲恥，同匹夫匹婦之節，如鮑焦之見窮於子貢，仲子之見譏於孟子也。即爲藥病之説，亦無寧取此。

先儒疑原思之言，冠「克、伐、怨、欲」於「不行」之上，爲有「克、伐、怨、欲」在裏，特「不行」於外，便謂其但能强制，而根苗常留。如此看文字，殊未通透。若不當云「克、伐、怨、欲、不行」，則且云「不行、克、

伐、怨、欲」焉，既不成文句，抑似人所固有而不行之矣。

且如懷著一腔怨恨，但不仇害，但不詛罵，其可謂之怨不行乎？天下儘有陰險柔愞之流，有此四者，全不能見之於事。又如措大未中第時，預想如何以廣田宅，如何以報睚眦，雖終老無可行之日，而豈其能不行耶？則知所言「不行」者，亦必無「克、伐、怨、欲」而後可以當之也。若滿腹私欲，遏捺教住，正如病人寒中陰藏，其毒彌甚，而孔子何以云「可以爲難」耶？

「可以爲難」，明非容易事。子之言仁，曰「爲之難」，又曰「先難」，難亦求仁者事也。且人之情才，不甚相遠。業已有「克、伐、怨、欲」矣，一事忍之，他事不能，一日忍之，他日不能，如善飲人終不免醉。使終日懷挾四者於心，而禁之一絲不露，恐盡天下，通古今，無此强力之人也。明乎此，則知「克、伐、怨、欲、不行」，即是克己。即或當念未嘗不動，而從事於非幾將構之際，以力用其遏抑，而不能純熟浄盡，則學者之始事，固無不然者。先儒言克己之功，云「難克處克將去」，正此謂也。亦安得以强制病之哉？

乃朱子抑有「合下連根剷去」之説，則尤愚所深疑。合下不合下，連根不連根，正釋氏所謂「折服現行煩惱」、「斷盡根本煩惱」之別爾。欲得一刀兩斷，當下冰釋，除用釋氏「白骨微塵觀」法。無已，則亦所謂「本來無一物，何處惹塵埃」而已極矣。聖學中原不作此商量。

乃「克、伐、怨、欲、不行」，既即爲克己，而子曰「仁則吾不知」，此固大疑之歸也。雖然，無容疑。子之言仁，曰「克己復

禮爲仁」，初不徒言克己。抑曰「能行五者於天下」，初不徒言不行不仁。以體言之，則有所復也，而乃以克所克。克所克矣，而尤必復所復。以用言之，則其所不當行者不行，尤必其所當行者行之也。

蓋必使吾心之仁，泛應曲當於天下而無所滯，天下事物之理，秩然咸有天則於静存之中而無所缺，然後仁之全體大用以賅存焉。故存養與省察交修，而存養爲主，行天理於人欲之内，而欲皆從理，然後仁德歸焉。

故子之言克己，曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，奉一禮以爲則。其爲禮也，既視、聽、言、動之所必繇，而其勿視、勿聽、勿言、勿動者，一取則於禮以定其非。則克己以復禮，而實秉禮以克己也，不辨之己而辨之禮。

故繇其成而觀之，則「克、伐、怨、欲」固不行矣。繇其致功之實而考之，則不僅「克、伐、怨、欲」之不行，亦不僅己私之克，而清虚澹泊於人欲已也。從不仁者而反觀之，則但其克己之無餘，若從其爲仁也而體察之，則固有所復之禮，静與立而動與行，非但克己而畢也。今曰「克、伐、怨、欲、不行焉」，則是徒於己致克，而未講夫復禮之功，惡知其中存者之禮與非禮哉？

禮之中無己，而己之外非即是禮。故「居處恭」，必其恭也，非但不慢而已也。「執事敬」，必其敬也，非但不肆而已也。「與人忠」，必其忠也，非但不詐而已也。天理充周，原不與人欲相爲對壘。理至處，則欲無非理。欲盡處，理尚不得流行，如鑿池而無水，其不足以畜魚者，與無池同。病已療而食不給，則不死於病，而死

於餒。故曰:「仁則吾不知也。」此聖學、異端之大界,不可或爲假借者也。

胡氏以「無媿怍而真有得」論「貧而無怨」者,真體驗語。知必此而後無怨,則無怨之勝無諂也,明矣。

蓋人處貧而怨,非必不甘貧也。凡怨之起,必因人情有可怨之端而後怨焉。而天下之加非分於我者,則唯貧嬰之。不但横逆之施,畏用之富而偏用之貧。且在我既貧,則其所致於人者,即人所應得於我者而亦不能致之,於是人固疑我之驕吝刻薄,而因以不愜於我。我乃反而自思,凡吾所不滿於人者,非有他故,而特以貧。貧固遇之窮也,而何不相諒以遇之窮,而相求於無已哉? 此其爲怨,即甘貧而不動心於富貴者,亦不免矣。

然人之以貧故責我,其所責者以貧故也。而我之所以不滿於人者,若但以貧故而他無不盡,則雖横逆之施,自可安受之而無挍於物矣。何也? 以人之責我以貧,曲自在彼,而無待我怨也。此所謂無媿怍而不怨也。如其不然,則此事之啓釁也但以貧故,而我居平之所自立與自他之接物者,或以利,或以欲,乃於彼則屈己以徇物,於此則稱有無以徑行,則人之非分責我也,在彼亦持之有故,而在我則但據此事之曲直以歸其咎於貧,於是乎匿其所詘,標其所伸,以與天下争而怨熾矣。

故知非終身之行不媿天、不怍人者,固不能受物之笑罵欺陵而甘之也。若無諂者,則苟可以勝一時之食淡衣粗,極至於忍飢耐寒,而優爲之矣。不必終身所爲,屋漏所覺,皆順天理而無邪僻也。何

得易言無怨哉！

自修身而言，則言必中倫，行必中慮，而媿怍免矣。自所以修身者而言，則非有得於斯道者，固不能必其行之無媿怍也。此以推其制行之原，必本之心得以爲躬行，則幾與「不改其樂」者同矣。雙峰易夫子之所難，而以與「富而無驕」並言，謂與無諂者同科。不知經傳之文，淺深各致，初不可以例求。蓋無諂與樂，相去自遠，貧而樂者，固不可以諂不諂論。若富而好禮，則亦就無驕者而深言之耳。故無諂與樂之中，更有無怨之一位，而無驕之與好禮中閒，更不容著一位次也。貧境逆，故屢進而後極其至。富境順，則繇無驕以好禮，亦直截而易幾。通於身世之故，而反求之身心，當自知之。

自荀、孟有貴王賤伯之説，儒者遂爲已甚之論，雖折衷以聖人之言而猶未定也。子曰「齊桓公正而不譎」，既已以正許之矣，而朱子猶曰「心皆不正」。夫舍心而言正，則聖人豈但正以其迹哉？如以迹，則宋襄「不重傷、禽二毛，不鼓不成列」，亦可許之正矣，而況於晉文？臧武仲之要君，微生高之不直，亦唯其心爾。則聖人之不略心而言迹，審矣。

孟子曰「以力假仁者伯」，又云「五伯，假之也」，凡此皆統論五伯之詞，而要未可以定齊桓。何以知之？即以夫子許以正者知之也。若王則必貴之，伯則必賤之，凡言伯者無不賤，因而小伯者之事功，而以王業之成爲湯、武之所可貴，此又非已。

浸使孔子而當齊桓之時，居齊桓之位，必且如湯、武乎？抑且如齊桓邪？

放伐之事，既夫子之所斬言。若夫文王，則其伐密伐崇，三分有二，相率以修職貢者，亦大略與齊桓同。其所異者，則文王遇凶暴之主，而桓之時，主非紂爾。主非紂，則固可奉天子而不當摟諸侯，凡有所爲，必請命而行。乃桓主雖非紂，而陷溺昏庸之惠王，其不足與爲善，一也。楚，夷也，亢王之罪人也，而陽使王世子爲首止之會，陰召鄭伯，欲撫之以從楚，是尚足請命而行乎？其王國之臣，雖非崇侯、惡來等也，而宰孔、齊盟于葵邱，口血未乾，已陰使晉背齊，而不恤五禁之申。使桓一一而受命，其可哉？若云君不君，臣不可以不臣，此卿大夫之義，而不可通於諸侯。文王而唯紂命是聽，伐崇之役，又豈紂所樂從耶？以斯知不請命之未足爲桓責也。

乃桓之不能望文王者，以夫子之言考之，於文王曰「至德」，於桓公曰「正而不譎」，其相去已遠矣。夫正亦德也，而其去德之至者，其差猶甚。蓋德無不正，而正不足以盡德之什一。故《易》屢言「貞凶」。貞者，正而固也。正而能固，乃足以幹事，而凶或隨之。則正者德之郛郭，而不足以與其精蘊，明矣。故曰「正而不譎」，則已知其於治道之大端不失而已踈也。

君子之以其道應天下之事者，初不恃一正而無憂。是故義必精，仁必熟，聰明睿知而必神武之不殺，然後盡天德王道之微，而非孤奉名義之可以裁物而止，斯文王之所以爲「文」也。桓公則唯其所秉者正，遂奉一正以急正夫物，是以隘不可大，迫不可久，身没而周即内亂，楚即干盟，嗣子即失伯而陵夷。然亦唯其秉

正以行，而不屈計成敗，是以詐謀不行而未流於邪。

若晉文之譎而不正，則委曲以赴事幾，而其爲謀之深，反有密到於齊桓者，是以世主夏盟，而楚不能與争。

蓋凡不能體天德以備王道，而亦足以建功業者，恒有二途，而得失各因之。其守正以行者，恒患其粗疎，而無以致遠行久。密謀曲計者，可以持天下之成敗，而人心風俗，亦繇以壞。功之遲速，效之淺深，莫不各肖其量也。故齊桓圖伯三十年而後成，而晉文得之於五年之中。齊不再世，而晉以久長。乃其假仁義，尚詐利，如荀、孟、董、賈所譏，則皆晉文之所爲，而非桓之過也。

故以桓之大事論之，使桓必欲得天子之歡心，挾持以令天下，則必不違惠王偏愛子帶之心，而開隙於王與宰孔，抑將爲王立帶而周之君唯桓是聽矣。然而桓不爲也，正也。莒，奉桓者也。魯，桓之仇也。哀姜，桓娣也。終莊公之世，魯未嘗爲齊下，哀姜託於莒以壞魯。桓黨莒挾娣以多求於仇讐之魯，可以得志，而桓終討哀姜，定魯難，而不徇莒之請。若此者，皆所謂皎然揭日月而行，内求自正，外以正人，而不區區於求成求可者矣。斯豈三代以下唐宗、宋祖之所能及哉？

「正而不譎」，迹之正，亦唯其心之無邪也。唯其正，是以不譎。唯其不譎，是以謀不深而功易敗。唯其不譎，是以不致壞人心而蠱風俗。乃唯其止於正而不至於德，是以功不可大，而業不可久。以此論桓，聖人之意見矣。何事過爲已甚，與聖言背馳哉？

德爲體，功爲用。天下無無用之體，無無體之用。使不必有是德而有是功，聖賢亦何事爲此規規者耶？苟無其德，則雖仿佛以圖其功，而去之愈遠。桓公九合諸侯，不以兵車，而子曰「管仲之力也」。夫曰「力」，則其所以能勝此者，其本領不可昧矣。慶源但以「不假威力，無所殺傷」稱其功之大，豈仲纔一進不以兵車之謀而儌成其功，夫子遂以亟稱其仁耶？宋襄公亦嘗以乘車會諸侯矣，而適爲楚人之擒，則知無其力者，雖以兵車而且不勝任，況不以哉？周公東征，斧破斨缺，斯亦豈必廢兵，而其所以仁覆天下者，則在有「四國是皇」之力也。

德者，得於心也。得於心者有本，則其舉天下也，任無不勝。春秋之時，諸侯之不相信而唯兵是恃者，已極矣。不以兵車，而能志喻信孚於諸侯，便有合天下爲一體，痌瘝相知，彼此相忘之氣象。此非得於心者有仁之實，而能任此而無憂其不濟乎？

力者，仁之力也。其所爲講信脩睦於天下，惇信明義於國中，而以全乎「愛之理」爲「心之德」者，固非虛枵襲取之仁，明矣。世所傳《管子》書，言多詭雜，蓋後人之贋作。而仲之言見於《春秋傳》者，曰「戎狄豺狼，不可厭也，諸夏親暱，不可棄也」；曰「招攜以禮，懷遠以德，德禮不易，無人不懷」；曰「子父不奸之謂禮，守命共時之謂信」。體道已實，而執德已固，於此驗矣。故君子稱之曰：「豈弟君子，神所勞矣。」斯非正誼明道而不謀利計功之實哉？而必曰管仲無其德，何也？

孟子之譏仲，以救時也。無仲之力，而襲仲之迹，則趨入於功利而不仁，非仲之過也。孟子以仲伯而不王，鄙其功烈之卑，亦初不言其心術之不正。而宋儒以詭遇獲禽擬之，終爲深文中人，而非論之正。諸子之論，折衷於聖人。聖人難言仁而以許仲，又何必吹毛求疵而後快哉！

程子謂王珪、魏徵害於義，功不足贖。朱子則謂王、魏功罪不相掩。如實求之，程子之言，自爲精允。

夫子不辨管、召之不宜黨弟以争國，想來初不以此寬仲而鄙忽。蓋齊之難，起於襄公之見弑，則爲襄公之子者，俱有可反國以存宗社之義，非國家無事，長幼有定序，而糾故作逆謀以争兄位也。

桓公與糾皆避難而出，彼此不相通謀。雍廩既殺無知，齊人亟於得主，從魯受盟，而《春秋》書曰「公及齊大夫盟于蔇」。言「大夫」者，衆詞也。桓之自莒來也，在盟蔇之後，故《春秋》於盟蔇無貶魯之文，而但譏其納糾。當其始時，齊大夫且不知小白之存亡，而況爲管、召者，亦安得舍現在可奉先君之子，而遠求其兄於不可知之域哉？迨其後，桓公已自莒返，而魯與召忽輩乃猶挾糾以争，斯則過也。先君之賊已討，國已有君，而猶稱兵以向國，此則全副私欲小忿，護其慾而僥倖富貴，以賈無益之勇，故曰「匹夫匹婦之爲諒」。

若王、魏之於建成，則兄弟當父在之日而搆大難，俱爲不仁不義。而建成則高祖所立之冢嗣也，已受父命而正大位，非糾比矣。王、魏受命於高祖爲宫僚，則義不容於不死。又況夫子之稱管仲，曰：「微

管仲，吾其被髮左衽矣。」向令唐無王、魏，天下豈遂淪胥乎？

管仲是周室衰微後，斯世斯民一大關係人。王珪既無赫赫之稱，即如徵者，特粉飾太平一諫臣耳。有太宗爲君，房、杜爲相，雖無王、魏，唐自晏然，其視管仲之有無遠矣。管仲不死請囚之時，胸中已安排下一個一匡天下底規模，只須此身不死，得中材之主而無不可爲。魏徵不死之時，有何把柄？幸逢納牖之主，遇事有言，遂見忠效。倘遇愎忌之君，則更無可自見矣。管仲是仁者，仁之道大，不得以諒不諒論之。魏徵所欲爲者，忠臣也。忠則不欺其君者也。不欺生君而欺死君，口舌之功，安足以贖中心之慝。故朱子之寬假王、魏，不如程子之明允。而管仲、魏徵之得失，不僅在子糾幼而建成長也。

「思不出其位」，只如《集註》自當。看聖賢言句，卻須還他本色，無事攀緣求妙。此處原是説思，與先儒所言「主一爲存心之功」不同。黃勉齋早已鶻突，云「當食則思食，當寢則思寢」，直不成義理。使人終日之閒言行居止，截分千百段，立之疆界，則無論氣脈閒斷，不成規模，且待事至而後思，則思之力亦不給矣。

夫所謂思食思寢者，思其理乎？則理之當豫立，而不待事至以困跆也，固也。若云心在是而以應其事之謂思，則夫寢食者，亦何所容其思？豈將以求安求飽耶？夫子不食不寢以思，然則當食當寢，而所未覩未聞之事理爲君子之所經綸者，多矣。

知此，則唯南軒「時、地」之説爲得之。

然所謂地者，亦自有分地者而言也。所謂時者，亦自時有所任而言也。出位以思，則適以弛時地中之當思者耳。若爲君而不思君道，則何以知人而任之？爲臣而不思臣道，則何以引君當道而格其非？《易》言「不獲其身，不見其人」，亦但謂内不顧己私，外不求人之知我助我而已。若拘分時地，而置天下古今之理於不思，則豈君子之學哉！故此「位」字，必如范氏之以職言而後顯。徒爲深妙，則不陷入釋氏「行住坐卧」之説者，鮮矣。

「過」字，唯朱子引《易・小過》象傳之言爲當。雙峰、厚齋乃謂欲使行過其言，因而有「説七分而行十分」之鄙論。使然，則「善言德行」者之行爲倍難，而期期艾艾之夫，苟欲自過其言，亦甚易矣。

雙峰錯處，只煞將中庸、過不及作一塊疑團，遂爾周章遮避。今求行之過者，至於不憚死而止矣。乃匹夫匹婦之自經，疑若過也，要其實，大概是下梢頭，氣蕭索而神昏瞀，收煞不下，無已而爲此耳。若仁人之殺身成仁，峥嶸猛烈，則唯其過也，是以仁也。故成仁者，亦僅免於不及，而匹夫匹婦之非能過也。夫至於死而且多失之不及，而不患其過，而況其力之所得爲與事之所當盡者哉？

朱子於「恥」下一「意」字，於「過」下一「欲」字，貼補有實味。當其慎言敏行之心，必如此而後得耳。及至言之已出，則危論昌談，固不嚅嚅囁囁，如《易》之所謂「其辭慙」者。行之已成，則亦恰與理及，而又未嘗過也。盡古今人，無有能過其行者，而亦何必以太過爲防。

鮑焦、申屠狄似過矣，乃過於求人，而不能過於求己。君子之過其行，求己者也。「小人求諸人」，求諸人者，皆小人之屬。故焦、狄之死，直與匹夫匹婦之自經等。匹夫匹婦之自經，有不因怨忿於人而決裂者乎？於己之不及，不肯自求者多矣。

微生畝，看來亦老、莊之徒。老子曰「善者不辨，辨者不善」，又曰「知者不言，言者不知」。他看得道理直恁高峻，纔近人情，即虧道體。故莊子以臚傳發冢爲儒誚。自家識得，更不須細碎與人説，一有辨論，則是非失其固然而爲佞矣。其意只直待解人自會。若人之不能「相視而笑，莫逆於心」者，則置之可也。

即此是他固執不通處。將者道理，死拏定作一處，而視天下無可喻者。其離人以立於獨，既已賤視生人之同得，而删抹半截道理，孤尋向上去，直將現前充塞之全體大用，一概以是非之無定而割之。故其言曰：「子之依依然與不知者言道，而删定述作，以辨是非於不已，則無有以是爲非，以非爲是，而徒資口給者乎？」熟繹本文，意自如此。新安以立身待人言之，亦謂此也。

雙峰但從仕隱上説，於畝語中作一曲折，云：「丘何爲是栖栖者與。夫栖栖者必佞，而無乃爲佞乎？」殊失本文之旨。而子曰「非敢爲佞也，疾固也」，則以辨其務通理而非亂是非，其言正相登折。如雙峰解之，則此二語亦多扞格。《集註》記微生爲隱者，則以名不見於史策，而釋其爲人

之生平，初非謂其欲率孔子以隱也。

「不怨天，不尤人」，如何「有人不及知而天獨知之妙」？此處最難見得。故朱子又有「及其上達而與天爲一焉，則又有非人之所及知者」一解。乃此語不可混看。「及其上達」，自言上達之所至；「與天爲一」，則以贊不怨不尤之妙也。

不怨不尤，非忘情之謂。《集註》「反己自修」，是順夫子之言，那下著實説。「與天爲一」，則推夫子之言而觀其深。「反己自修」者，下言之也。「與天爲一」，上言之也。上下分，而合轍者一也。非聖人之始而「反己自修」，繼而「與天爲一」也。「反己自修」，其用功與學者等，而反聖人之己，修聖人之修，則有「與天爲一」之實焉。

胡氏《春秋傳》云「於土皆安而無所避也，於我皆真而無所妄也」，只此是「反己自修」，只此是「與天合一」。若未及於聖人者，反己而未盡己之量，自修而未造修之極，有所偏見獨得，則必有所獨是；有所獨是，則有所獨非；有私是非，則有私得失。天下之故萬變，撞他學術不著，而無餘地以自處，則怨尤之所必起。藉令不怨不尤焉，而其所以自命者失矣。如屈原不作《離騷》，其忠孝亦無以自顯。以此求之，夷、惠、孟子，俱所未免。「反己自修」而「與天爲一」，即以「與天爲一」者「反己自修」，非孔子無此大用，亦無此全體也。則固夫人思慮之所不至矣。

今舉一端而言：如《春秋》一書，本孔子不得志於時之所作，後人讀之，不敢不以爲大經大法之宗，乃至亂臣賊子亦知懼

焉。然求其疾惡憂亂之迹，慷慨動人於百世之下者，固不若屈氏之《騷》也。是以游、夏不能贊一辭，而後之傳經者，且合且離，而無以見聖人之情。其體備於己，而上合天載者，世莫知也。聖人之言行，何一而不如此哉？

即此以思，豈不與天之生殺不以喜怒者一理。若雷動、風入，晴雲、甘雨，則六子之用，有所訢而有所拒，感人固深，而要非易簡之大德。唯其有獨至，是以有獨違也。嗚呼，微矣！

只下學處有聖功在，到上達卻用力不得。故朱子云「下學而不能上達者，只緣下學得不是當」。此說最分明。乃朱子抑有「忽然上達」之語，則愚所未安。若立個時節因緣，作迷悟關頭，則已入釋氏窠臼。朱子於《大學補傳》，亦云「一旦豁然貫通焉」，「一旦」二字亦下得驟。想朱子生平，或有此一日，要未可以爲據也。

孟子曰「是集義所生者」，一「生」字較精切不妄。循循者日生而已，豁然貫通，固不可爲期也。曰「一旦」，則自知其期矣。自知爲貫通之「一旦」，恐此「一旦」者，未即合轍。「下學而上達」，一「而」字說得順易從容。云「一旦」，云「忽然」，則有極難極速之意，且如懸之解，而不謂之達矣。

「忽然上達」，既與下學打作兩片，上達以後，便可一切無事，正釋氏「磚子敲門，門忽開而磚無用」之旨。釋氏以頓滅爲悟，故其教有然者。聖人「反己自修」而「與天爲一」，步步是實，盈科而進，豈其然哉。故曰天積衆陽以自剛，天之不已，聖

人之純也。「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」，聖人之上達，不得一旦忽然也，明矣。

朱子「也不須揀」一語，包括甚富。下文說「不是揀大底理會」，則亦偏指一端之不須揀者也。

學者之病，急於大而忘其小者固多，乃亦有於下見下，而不於上見下者，則亦未足以盡下學之量。如「坐如尸，立如齊」，此中便有「無不敬，儼若思」全副道理，達上「聖敬日躋」去，及早便須知得。然則人之所見爲極難極大者，亦不撇下，待之他日，而且就其易知易得者埋頭做去也。即此是下學，即此是先難。以其但爲下學，若不足以上達，卻須與一倍體認，到浹洽融貫處，即此是「先難」工夫。朱子抑云「撞著便與理會」一語，極好。有始有卒，不可分爲兩截也，何揀之有！

聖人有聖人之不怨尤，賢人有賢人之不怨尤，乃至天資淡泊和緩者，亦自有其不怨尤。居德既別，當境亦異。若疑其不待聖人而能，則總是未見聖人階級在。如朱氏可傳所云，此「聖人自道之辭」，素位之君子亦能之，則又何以云「知我者其天」也？

今且以當境言之。夫子攝行相事，乃至化成俗易，郈、費已墮，男女別塗，一旦舍之而去齊，乃斯道興衰、天下治亂、生民生死之一大關，卻更有反己自修、安土合天之道以處此。是豈尋常寵辱不驚者可得施其恬淡之雅量哉？而奈何其易言之。

「辟地」以下，三言「其次」，以優劣論固不可，然云「其次」，則固必有次第差等矣。程子以爲所遇不同。乃如夫子之時，天下之無道甚矣，豈猶有可不避之地哉？而聖人何以僅避言、色也？蓋所云「次」者，就避之淺深而言也。「避世」，避之尤者也。「避地」以降，漸不欲避者也，志益平而心益苦矣。

磬之爲聲，古人以爲樂節，故《詩》云「依我磬聲」。其爲響也，戛然而已，如後世之用拍板然，非有餘韻可寫深長之思，若琴瑟笙簫之足以傳心也。荷蕢者雖達樂理，亦何能以此而見聖人之志哉？

磬無獨擊，必與衆樂俱作。子擊磬於衛者，蓋與弟子修習雅樂，緣磬爲樂節，夫子自擊之，故專言擊磬。荷蕢以謂禮樂者，先王治定功成以和神人者也，明王不作，禮樂固不興矣，而猶修習此應世之文焉，則志雖深而不達於時矣。《集註》之説深妙，而不稱其實。

但不忘天下，亦不可謂之難。《集註》「聖人心同天地」一段，是因此以贊聖人語，非實指出難處。故云「且言人之出處，若但如此，則亦無難。」「且言」二字轉入本解。

慶源云「因時卷舒，與道消息」，所謂「唯深也，故能通天下之志」。又云「濟世之用，其出無窮」，所謂「唯幾也，故能成天下之務」。只此是實見得聖人難處。雙峰但言知，新安但言心，俱未達聖意。知出處之不可偏，是見處自然見得大。心不能忘世而不隱，也是索性做去。聖人不以此

二者爲難也。

衛靈公篇

「吾道一以貫之」，「之」字所指，包括周徧。「予一以貫之」，「之」字所指，則子貢所疑爲「多學而識之」者也。於此有別，故《集註》曰「彼以行言，而此以知言」。若云「一」云「貫」，則未嘗有異，故《集註》云「説見第四篇」。以實求之，此所云「貫」，以言知，而未該夫行。若「吾道一以貫之」，則言行，而豈遺夫知哉？使遺夫知，則所知者亦夫子之道也，而彼所云「一」，「一」外更有「一」。彼所云「貫」，有所「貫」而有所不「貫」矣。

凡知者或未能行，而行者則無不知。且知行二義，有時相爲對待，有時不相爲對待。如「明明德」者，行之極也，而其功以格物、致知爲先焉。是故知有不統行，而行必統知也。故「吾道一以貫之」者，並子貢所疑爲「多學而識之」者而亦貫也。

然則「予一以貫之」者，亦可受貫於忠恕乎？此讀書者之所必疑也。雖然，惡在其非忠恕耶？謝氏曰：「予一以貫之。『上天之載，無聲無臭』，至矣。」夫所謂「上天之載」者，其於天，則誠也，「其爲物不貳，而生物不測」者也，是即所謂「維天之命，於穆不已」，「乾道變化，各正性命」者也。其於人，則誠之者也，「篤恭而天下平」也，是即所謂「一理渾然而泛應曲當」者也。乃於行見此易，而於知見此則難，故疑一以貫乎所知之理者，不可以忠恕言也。嗚呼，苟非知聖學之津涘者，固不足以知之。然唯不知此，則不得不疑爲「多學而識之」

矣。藉令不此之疑，則又以爲神靈天縱，而智睿不繇心思，則其荒唐迂誕，率天下以廢學聖之功，其愈爲邪説淫詞之歸矣。

「予一以貫之」，亦非不可以曾子「忠恕」之旨通之。此非知德者不足以與於斯，先儒之所重言，而愚何敢言。雖然，其無已言之。忠，盡己也；恕，推己也。盡己之理而忠，則以貫天下之理；推己之情而恕，則以貫天下之情。推其所盡之己而忠恕，則天下之情理無不貫也。斯「一以貫之」矣。

夫聖人之所知者，豈果有如俗儒所傳「萍實」、「商羊」，在情理之表者哉？亦物之理無不明，物之情無不得之謂也，得理以達情而即情以通理之謂也。如是而古今之遠，四海之大，倫常禮法之賾，人官物曲之繁，無不皆備於我矣。

所以「皆備」者，何也？理在心，而心盡則理盡也；情沿性，而知性則知情也。理之不爽，情之不遠，於己取之而皆備矣。己之理盡，則可以達天下之情；己之情推，則遂以通天下之理。故盡之以其理，推之以其情，學者之所以格物致知也，學者之忠恕也。理盡而情即通，情不待推而理已喻，聖人之所以窮神知化也，聖人之忠恕也。

天下之事，無不依理而起；天下之物，無不如情而生。誠有其理，故誠有其事；誠有其情，故誠有其物。事物萬有者，乾道之變化；理情一致者，性命之各正。此「上天之載，無聲無臭」而「生物不測」，皆示人以易知者也，天道之忠恕也。

故烏吾知其黑，鵠吾知其白，藺吾知

其可絲，稼吾知其可粒，天道以恒而無不忠，以充滿發見於兩間，推之無吝、如之不妄而無不恕。聖人以此貫事物之情理，學焉而即知，識焉而不忘，非所學、非所識者，即以折衷之而不惑。祖述、憲章，以大本生達道，而敦化者自有其川流。以要言之，一誠而已矣。誠者天之道也，物之終始也，大明終始而無不知也。嗚呼，過此以往，則固不可以言傳矣。

《或問》中「語子貢一貫之理」一段，中閒駁雜特甚。朱子曰「此説亦善」，取其「不躐等」數語，爲學有津涘耳。乃其曰「一體該攝乎萬殊」，則固然矣。抑曰「萬殊還歸乎一原」，則聖賢之道，從無此顛倒也。《周易》及《太極圖説》、《西銘》等篇，一件大界限，正在此分別。此語一倒，縱復盡心力而爲之，愈陷異端。愚於此辨之詳矣。

又曰「聖人生知，固不待多學而識」，則愚所謂荒唐迂誕之邪説也。

又曰「學者必格物窮理以致其博，主敬力行以反諸約，及夫積累既久，豁然貫通，則向之多學而得之者，始有以知其一本而無二」，此雖與《大學補傳》相似，而揆之聖言，則既背戾。且其言亦有自相刺謬而不知者。朱門諸子，用一死印板，摹朱子語作生活，其於朱子之微言且不得達，況聖人之旨耶！

子曰「女以予爲多學而識之者與」，又曰「予一以貫之」，凡兩言「以」。「以」者，用也，謂聖功之所自成，而非以言乎聖功之已成也。然則夫子自志學以來，即從事於「一以貫之」，而非其用功在多，得悟在

一也。若云「向之多學而得者，始有以知其一本而無二」，則夫子之能一以貫者，其得力正在「多學而識」，子貢之所曰「然」者，正有以見聖功之本原，而何以云「非也」？則揆之聖言，豈不爲背戾耶？

其云「格物窮理以致其博，主敬力行以反諸約」，固與夫子博文約禮之訓相爲符合，乃既云「主敬力行以反諸約」，又云「積累既久，始有以知其一本而無二」，則敬既爲主矣，於此之外而別有一本以待他日之知，是始之一本，而既之又一本也。此所謂自相刺謬者也。

繇此問者初不知有何者爲一，妄億他日且有囫地光明、芥子納須彌、粒粟藏世界之境，而姑從繁重以求之。子貢之疑，初不如是，子且急斥之曰「非也」，況其以學識爲敲門磚子者哉？

天地之道，所性之德，即凡可學可識者，皆一也。故朱子曰：「天下之物，莫不有理。」理一而物備焉，豈一物一理，打破方通也哉？

程子自讀史，一字不遺，見人讀史，則斥爲玩物喪志。玩物喪志者，以學識爲學識，而俟一貫於他日者也。若程子之讀史，則一以貫乎所學所識也。若不會向「一以貫之」上求入處，則學識徒爲玩物。古人之學，日新有得，必如以前半截學識，後半截一貫，用功在學識，而取效在一貫，是顏子早年不應有「亦足以發」之幾，而夫子在志學之年，且應不察本原，貿貿然求之而未知所歸也。

無已，則曰：彼所言者，乃爲初學言耳。然學者之始事，固無能貫之力，而要不可昧於一之理。「明則誠」者，聖人之德

也。「誠則明」者，君子之功也。故彼所謂「主敬力行以反於約」者，即初學入德之「一以貫之」也。子固曰「予一以貫之」，而不曰「予既已能貫之於一」也，則聖固以爲功焉，而非豁然貫通之速效矣。故博文、約禮，並致爲功。方博而即方約，方文而即方禮。於文見禮，而以禮徵文。禮者，天理自然之則也。約而反身求之，以盡己之理，而推己之情，則天理自然之則著焉。故《大學》修身、正心、誠意、致知、格物，初不以前日爲之之謂先，後日爲之之謂後，而必以明德爲本，知止爲始，非姑從事於末而幾弋獲其本也。

乃既曰「反諸約」，又曰「然後知其一本而不二」，若反約之日，猶將迷於一本者然。足以知發此問者，不知何者爲一，而妄億有單傳末後之句，得之於「言語道斷，心行路絶」之日，則豈不誣哉？

若其功之淺深，幾之生熟，固必有之。其爲聖人也，而後篤實光輝，以知則耳順，以行則從欲。其未至者，多有扞格不合之處。然其不合者，亦非不可必合。積誠於會通之觀，典禮之行，而誠則明矣。非當其未之能貫，則姑不得於言，勿求於心，且埋頭瞎撞，依樣循持而不求其故。然則爲朱、陸之辨者，始終原自異致，正不前半修考亭之功，後半期鵝湖之效，遂可傲陸氏而自立門户。必如此說，則鵝湖且得以格物窮理爲敲門磚子傲人矣。

子夏「先傳後倦」之説，其失正在此。自非聖人，固不能有始而即有卒，而方其始，不知所卒，則亦適越而北轅，又奚可哉！

孟子曰：「博學而詳説之，將以反説約

也。」其云「將以」者，言將此以説約也，非今之姑爲博且詳，以爲他日説約之資也。約者博之約，而博者約之博。故將以反説夫約，於是乎博學而詳説之，凡其爲博且詳者，皆爲約致其功也。若不以説約故博學而詳説之，則其博其詳，假道謬塗而深勞反覆，果何爲哉！此優孟衣冠與説鈴、書廚之士，與聖賢同其學識，而無理以爲之則，無情以爲之準，所以袛成其俗儒，而以希頓悟之一旦，幾何而不爲裴休、楊億之歸哉！聖學隱，大義乖，亦可閔已！

雙峰云「德與道不同」，一語甚是斬截。顧下文云云，又不足以發明其意。《集註》云「義理之得於己者」七字，包括周至。雙峰似於「得於己」上添一「既」字，如云「義理之行焉而既有得者」。

慶源亦坐此誤，故曰「不徒以知爲尚，要在實有諸己」。使然，則當云「有德者鮮」，不當云「知」，以有則未有不知者也。乃不可云「有德者鮮」，以人苟有志於道而從事於學，則豈窮年之不能有一德哉？如子路勇於行，其所行者，豈皆仿佛依傍，心所不得主而强行之者乎？而夫子胡爲輕絶人而遽謂其「鮮」？以實求之，雙峰於此「德」字，未得曉了，其於《集註》「得於己」三字，亦未知其意味。

德者，得也。有得於天者，性之得也；有得於人者，學之得也。學之得者，知道而力行之，則亦可得之爲德矣。性之得者，非静存動察以見天地之心者，不足與於斯也。故不知德者，未嘗無德，而其爲德也，所謂弋獲也，從道而得者也。唯知德者，則灼見夫所性之中，知仁勇之本體，

自足以行天下之達道。而非緣道在天下，其名其法在所必行，因行之而生其心也。

天下之大本者，性之德也；發而中節者，天下之道也。於天下見道者，如子路固優爲之；於吾心見德者，非達天德者不能。從道而生德，可云有得，不可云知德。其所已得則自喻，其所未行則不知。從德以凝道，則行焉而道無不行，未行焉而固有得於己。未行焉而固有得於己，則以其得於己者行之，乃以「泛應曲當而渾然一理」也。

此其爲功，靜存爲主，動察爲輔。動察者，以復見天地之心；靜存者，以反身而誠，萬物皆備。於是而天之所以與我，我之所得於天，以具衆理而應萬事者，經綸條理，粲然現前而無有妄矣。元亨利貞，天之德也。仁義禮知，人之德也。「君子行此四德者」，則以與天合德，而道行乎其閒矣。此子路未入之室，抑顔子之「欲從末繇」者也，故曰「知德者鮮」。

三代以上，與後世不同，大經大法，皆所未備，故一帝王出，則必有所創作，以前民用。《易傳》、《世本》、《史記》備記之矣。其聰明睿知，苟不足以有爲，則不能以治著。唯舜承堯，而又得賢，則時所當爲者，堯已爲之，其臣又能爲之損益而緣飾之。舜且必欲有所改創，以與前聖擬功，則反以累道而傷物。舜之「無爲」，與孔子之「不作」同，因時而利用之以集其成也。《集註》云「既無所爲」，自是此意。小注以巡守、封濬、舉元愷、誅四凶爲疑，而朱子言踐位以後並不爲此，則以不言不動、因仍縱弛爲無爲，此老氏之旨，而非聖人之

治矣。

「恭己」者，修德於己也。「正南面」者，施治於民也。此皆君道之常，不可謂之有爲。然則巡守、封濬、舉賢、誅凶，自是「正南面」之事，夫子固已大綱言之，而讀書者不察耳。

《集註》謂「恭己爲敬德之容」，乃未能識一「己」字。身心言行皆己也，豈徒貌哉？且夫子去舜千餘載，當時史册雖存，亦必無繪其容貌以寫盛德之理，則夫子亦惡從而知之？史稱漢成帝「穆穆皇皇」，班氏所以刺也。其大者不言，而但言其小者，必其大者不足道也。敬但在容，而敬亦末矣。

「南面」，出治之所也。「正」云者，所謂以其正而正人之不正也。後人蒙注不察，連「恭己」爲文，亦若端坐於上，如泥塑神像之爲「正南面」者，然則甚矣其陋也。

唯以創作言「爲」，斯與《集註》「紹堯」「得人」意相承貫。雙峰分兩節說，是紹堯、得人爲贅設矣。《集註》云「聖人德盛而民化」，則以釋經文一「治」字，非爲「無爲」言也。此是聖人與老、莊大分判處，不可朦朧叛去。《集註》唯「敬德之容」四字有礙，其他自正，爲後來諸儒所煸亂，爲害不細。

堯命羲、和迎日以作曆，舜則「在璿璣、玉衡，以齊七政」。在者，因固有之器而察之也。然則璣、衡亦堯所作，而舜特加之察爾。察即「正南面」之事，他皆放此。

朱子云「口裏如此說，驗之於事卻不

如此，是不信也」，解猶未當。此卻是行不信言，非言之過。始終一致、內外一實曰信。昔如此說，今又不如此，心不如此，口中徒如此說，乃是言不信。

雙峰云「篤自篤，敬自敬」，得之。然以「凡事詳審不輕發」爲篤，則又慎也，非篤也。慎亦敬之屬也。《集註》云：「篤，厚也。」厚者，不薄之謂，一如「民德歸厚」之厚。則篤亦與「君子篤於親」之篤義通。凡有所爲，務厚至而不爲刻薄浮輕之事曰篤。如此，方與敬並行而相成。行，兼執事、與人說。執事敬，敬也；與人忠，篤也。

朱子既云「常若有見」，又云「不成是有一塊物事，光輝輝在那裏」。既無物可見，則「常若有見」者又何見耶？潛室云「令自家實有者個道理鎮在眼前」。夫其曰「自家實有」，則在中之謂矣。在中者，其可使在眼前乎？此與人不能自見其臟腑一理。

《書》曰：「顧諟天之明命。」天之爲命，雖行於無聲無臭之中，而凡民物之化，治亂之幾，則未嘗不麗於形色，故言「常目在之」可也。自家所有之理，固將不假於物，而何以可使在目前耶？

此說既非，則當但云「念之不忘」，❶如朱子所謂「言必欲其忠信，行必欲其篤敬」可耳。乃欲者，志願也，未能如此而欲之也。凡人之所欲者，非其即能見者也。其或見而後欲者，則見無權而欲乃有功。乃

❶「念之」，中華本據《四書大全》引朱熹語改作「念念」。

熟繹經文，必如此見之而後能行，則不但以欲爲功，而得力在見矣，已能忠信篤敬而見爲加密也。是則以「必欲」爲「常見」，義亦疎矣。

既非有諸内者之可見，又非但常欲之不忘而即得云見，宜夫求其實而不得，必將以爲有一光輝輝物事在面前矣。此又釋氏「處處逢渠」之邪説，非聖教也。

夫所謂見者，見夫忠信篤敬也。此四者，與仁義禮知之固有於己者不侔。仁實有仁，不待有不仁者而後顯其仁；義、禮、知之不待不義、無禮、不知之相形而顯其有也，亦然。若夫忠，則待有不忠而後顯其忠，信與篤敬亦無不然者。是故仁義禮知，不以用之不顯而體亦隱。若夫忠信篤敬者，則必待言行而後有，且無不忠而即已忠，無不敬而即已敬，非別有體也。若仁，則無不仁未便是仁。是則欲於其未言、未行之際而在前在衡，實無物之可見也。

無物可見而「常若有見」，此不容不疑已。乃其必有可見者，則以忠信篤敬者，合乎人與事以生者也，是己與天下相爲貫通之幾也。故忠信篤敬無體，而言行有體。即未言而有其可言之體，未行而有其可行之體，故言行之體無閒斷。夫未言而有言之體，未行而有行之體者，言行之體隱，而人與事之受吾言行之體者不隱也。無體者不可見，而有體者可見。體隱者有時不見，而不隱者無時而不可見。

今夫或立，或在輿，未有言而未有行，然而盈吾目者，皆人與事之待吾言行者也。君子之欲忠信篤敬者，既不忘於心，而效於天下之動以爲之則，故必有人焉，必有事焉，寓於目者無不有以察其理。苟

有人也，苟有事也，則必有其必盡之實，必有其不可渝之故，必有其相恤而不容薄、相警而不容肆之情。理取之目前，而皆忠信篤敬用之所行，則皆忠信篤敬體之所著。斯所謂無須臾之離而「其則不遠」者也。

常若見之，而後吾之欲忠信、欲篤敬者，益以警覺其心而無可息矣。取精多而用物弘，則以言而忠信，以行而篤敬，道以豫而不窮矣。此《集註》「念念不忘」、「常若有見」之二義，相須而始盡也。

乃或疑夫人與事之當前，則以人事見其理矣。若其人事之未接，而君子之忠信篤敬其隱乎？此又無容疑也。

夫子之言此，以答子張之問行也，進論及言行之未出諸身者而已密矣。故曰「立」，曰「在輿」，而不及乎不覩不聞也。曰「忠信」，曰「篤敬」，而不及乎仁義禮知之德也。忠信篤敬者，動而善其幾也。仁義禮知者，固有乎静以統動者也。其但爲行言也，則因人之情、因事之理，而行其德於動也。其曰「參前」，曰「倚衡」者，是物來接己，而己往治物之介也。若夫人所不接，事所不及，則君子之存養夫所性之德以爲忠信篤敬之本，則不但於行而見功，而以之言行，則嫌於動幾之未警。聖人之教，各有攸宜，固無所用其疑也。

仁義禮知，在天地之道爲陰陽剛柔之體；忠信篤敬，在天地之道爲化育。《中庸》立本、知化，分作兩項説，思之自見。

陰陽有定用，化育無定體，故陰陽可見，化育不可見。「體物而不可遺」，其不遺夫物者，未嘗成能於物之時，不可見也，

須於物見之，須於物之不可遺者見之。如稻不得水則槁，此即可見。未言之忠信，未行之篤敬，須於所立之前、所駕行之衡邊，見不可不忠信、不可不篤敬之理。初時須隨在盡心觀察，亦與察言觀色相近。既則充滿目前，應接不暇矣。

胡氏謂「有志之士，慷慨就死；成德之人，從容就死也」，此亦不可執。時當其不得從容，則仁人亦須索性著。若時合從容，志士亦豈必決裂哉？劉越石、顔清臣，皆志士也，到死時卻儘暇豫不迫。夫子直於此處看得志士、仁人合一，不當更爲分別。近瞿、張二公殉難桂林，別山義形於色，稼軒言動音容不改其素，此又氣質之高明、沈潛固別，非二公之一爲志士，一爲仁人，可分優劣也。

死生之際，下工夫不得，全在平日日用之閒，朱子此説，極好著眼。乃平日工夫，不問大小，皆欲即於義理之安，自君子之素履。要不爲死生須分明，而固以彼養之也。仁人只是盡生理，卻不計較到死上去。即當殺身之時，一刻未死，則此一刻固生也，生須便有生理在。於此有求生之心，便害此刻之生理。故聖人原只言生，不言死，但不惜死以枉生，非以處置夫死也。

若於死上尋道理，須教如何死，此便是子路問死之意。子路唯想著求個好處死，如賣物不復問價。到底子路死之道則得，而失身仕輒，生之日已害仁矣。仁人必不將死作一件事，爲之豫施料理，只此與釋氏所言「生死事大」者迥別。

至於志士，則平日未皆合義，特於君父大倫加倍分明，故一力只要奪日補天，到行不去處，轉折不得，則亦付之一死而已，亦初不於平日以死爲志也。

朱子引邵康節、吴氏引蔡西山説三正，俱於此「行夏之時」訓證不切。故後人胡亂只將三建作三正大題目。若然，則商、周之王者，止换下一個正月，有甚要緊？天運循環無端，不可爲首，但略有取義，即與改易歲首，則秦之建亥，今回回家之建巳，亦無不可矣。

三正者，其本在曆元，而歲首其末也。歲首之建子、建丑、建寅者，以曆元之起於此三辰者異也。其法，以日月如合璧，五星如連珠，所起之次、七合之時爲元，因以推步七政行𨇤之度，上推其始，而以下極其終。其説備於劉歆《三統曆》。古固迭用此法，夏則改堯、舜所用顓頊之地正，而復上古之人正也。

夏曆曆元，甲寅歲，甲子月，先年仲冬。甲寅日，平旦冬至朔。商曆曆元，甲辰歲，乙丑月，先年季冬。甲辰日，雞鳴冬至朔。周曆曆元，甲子歲，甲子月，甲子日，夜半冬至朔。其算：積二人統爲一地統，三人統爲一天統，愈遠則疎，愈近則密。謂斗分歲差等。故夫子以夏曆之簡密爲合天，於《春秋》譏日食之失朔，而此曰「行夏之時」，不專謂歲首也。歲首之三建，因曆元而取其義，以歲配一元耳，於曆無大關係。

「遠慮」「近憂」，朱子只用蘇注，已無餘義。蔡覺軒説「以時言，恐亦可通」，猶有慎疑之意。其云「如國家立一法度」云

云，則與聖言相剌謬矣。

「人無」云者，爲恒人言，既非有國家者之詞。且即在國家立法，也只要與天下宜之，而道之不易者，自可以傳子孫，俟後聖。若隨事計慮將去，如何得久遠無弊，則事故之變，雖聖人有所不知。而於未變防變，則即其所防者爲近憂矣。秦之愚黔首，宋之釋兵權是已。

「君子創業垂統，爲可繼也。」可繼者，必有待於繼之者。「若夫成功，則天也」，而何能爲之慮哉？雙峰不審，而曰「慮不及千百年之遠，則患在旦夕之近矣」。一人一事而慮及千百年，則夫子當藏書於秦火不及之地矣。況凡人之慮，只爲算計到底，故利謀深而私意惑。冉有言「後世必爲子孫憂」，而夫子斥其憂在蕭牆之内，此以知慮遠者之得憂近也。患得患失，無所不至，俱從此來。故曰：「君子素其位而行。」而其行於蠻貊、洽於四國者，只是素位中寬大廣遠規模，斷不作百年料量，如田舍之積粟收絲也。此人事自然之勢，亦人心義利之分。蘇説自正。

若無以爲義之本，則待一事方思一事之義，即令得合，亦襲取爾。義在事，則謂之宜。方其未有事，則亦未有所宜。而天德之義存於吾心者，則敬是已。故曰「行吾敬」，敬行則宜矣。程子推本於敬，真知義之言也。

新安陳氏謂此章本無「敬以直内」意，夫子因君子制事而贊之，故但云然。乃制事，因乎事者也。事無分於常變，無分於緩急，猝然當前以待君子之制，如何安頓得者四段精密貫通？唯其爲君子也，而

後能然，故曰「君子哉」。然則開口説一「君子」，便有一「敬以直内」在裏許，特新安不察耳。

「没世」是通算語，猶言終身，皆指在生之日説。雙峰以蓋棺論定言此，大錯。所謂蓋棺論定者，言一日未死，或不免於失節而敗其名，非此之謂也。若生前得失，付之不較，卻但求身死之後有稱於來者，則李西涯之屈膝以求美謚，未爲過矣。聖人只説「天下歸仁」，「邦家無怨」，初不索知己於泉路。

朱子説「道體無爲」，是統論道。張子言性，則似以在人者言之。所以雙峰云「此『道』字是就自家心上説，不是説道體」，與朱子之言相背。以實思之，道體亦何嘗不待人弘也。

有天地之道，有君子之道，莫不有體。君子之道，如子臣弟友，其體也。人之爲倫，固有父子，而非緣人心之孝慈乃始有父有子，則既非徒心有之而實無體矣。乃得至誠之經綸，而子臣弟友之倫始弘，固已。天地之道，雖無爲而不息，然聖人以裁成輔相之，則陰陽可使和，五行可使協，彝倫可使敘，贊之以大其用，知之以顯其教，凡此皆人之能。豈如雙峰所云「蟠天際地，何待人弘」也哉？

張子説「心能盡性，性不知撿其心」，其大義微言，自難與章句之儒道。張子原不將「心」字代「人」字，「性」字代「道」字。心者，人之能弘道者也。若性之與道，在大儒眼底，從條理粲然中看得血脈貫通，故不妨移近一層與人説。道體自流行於

天下，而與吾性相附麗，唯人有性，故天下之道得與己而相親。此張子之所以言性也。「心能盡性」，性盡則道以弘矣。「性不知撿心」，故道無繇以弘人也。性涵道，則道在性中，乃性抑在道中，此不可煞說。而非性即道，道即性也。

雙峰煞認性作道，遂云「四端甚微，擴而充之，則不可勝用」。夫惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，皆心也。人之有是四端，則其所以能弘道者也。若以擴充爲弘，則是心弘心而人弘人矣。如其不然，而以四端爲道，則夫仁義禮智者，德也；即其在性，亦所性之德也。夫子固不曰人能弘德也。雙峰之徒爲枝蔓，固不如熊勿軒所云「唯學故能廓而大之」，語雖淺而不失也。

若張子之意，則以發聖言之大指，謂「心能盡性」，苟有是心者皆可以作聖；「性不知撿其心」，則人之有不善者，其過在心而不在性。心該情才言。病亦在不學。而非性不足以凝道。道本靜，故性雖靜，而道自疑焉。性繼道以無爲，則不善而非其過。繼善成性，故曰性繼道。以釋天下之疑，謂人之不弘者爲道本不弘，而人無容强致其功，因以倡邪説而趨詖行。其以發夫子之微言，至深遠矣，宜乎雙峰之未逮也。

但言仁，則爲心德之全。今曰「仁能守之」，此其爲德，唯在能守，而所守者又但其知之所及，則不可遽以全德歸之。倘其爲全德矣，則如見賓、承祭，而何有不莊；克己復禮，天下歸仁，而何動之不善也？

此章四段，一步切實一步，所以約高明於平實。自非聖人徹底示人，則必顛倒

看去，說動之以禮爲最易，而以知之能及爲極至。將其用功，急於求明，而以禮爲末矣。乃合始末功用而言，則繇得以幾於盡善，其次第固有如此。若君子之以知止至善爲學也，則迎頭便須從禮上分明，而抑先簡治威儀以爲之則，只此兩者是學者有捉摸處，功極於此，而事始於此。

故夫君子之德，以通民物之志而成天下之務者，莫不以「知及」利「精義入神」之用。然而其所從入者，則必內持之以仁，外持之以莊，而受其法則於禮。蓋不如是，則雖知及之而有得矣，然而始事未密，則其末流之病，且有如此者。是以內外交養，知行並懋，大其功於始，斯以備其效於終也。知此，則爲學之次序可知，固不當如小注所云「以仁爲主」矣。仁爲心德之全者，上統知而下統莊、禮，以之守而即以之及，以涖、以動，莫不於此。今但云「能守」，則其爲「拳拳服膺而弗失」之功能，亦宅心之純而非心德之固純，力行之至而非萬行之統宗也。

蓋仁者，無私欲也，欲亂之則不能守，汲黯所謂「內多欲而外行仁義」是也。仁者，無私意也，私意惑其所見則不能守，季文子之所以陷於逆而不決是也。仁者，固執其所擇者也，執之不固則怠乘之而不能守，冉有所云「非不說子之道，力不足者」是也。去私欲，屏私意，固執其知之所及而不怠，此三者足以言仁矣。豈必天理渾全，廓然大公，物來順應，以統四端而兼萬善，然後爲能守哉？

夫所患於知者，以與理不相及也。抑有及有不及，而不能必其及也。曰「知及之」矣，是吾之於理，已徹其表裏，而全體

皆章，大用無隱矣。故知及者，與道體相稱之盡詞也。仁之所守，莊之所出，禮之所行，皆無有能過於知及者之所及。故以言乎其至，則知及爲尚，而以仁守，以莊涖，以禮動，率循夫簡易平實，非知及淺而仁守深。不得獨以仁守爲全功，固矣。

從其已至而言之，則仁守之詣入，較莊、禮而深。乃從入德之從事者言之，則不重不威，非禮而動，固無從以望仁之能守。從其成事而觀之，則知及者至，動以禮而德始全。若從其適道而言之，則以明夫高明無實與得内忘外者爲無本之學也。

直到上達處，方知下學之益，故曰「下學而上達」。得而無失，民敬之而極乎至善，然後知君子之學，謹於禮以爲節文，修之於言動容色以定威儀，而知行並進，不但用其聰明以幾覺悟者，其用益顯而取效益深也。

此與《大學》格致誠正、修齊治平，效以相因而至，而事之始終必以知止至善爲先務一理。故朱子引《大學》以證此，誠爲合符。而特其以知及爲知至則是，而以莊涖配修身正心爲未叶耳。若其以仁守配誠意，亦自好善而必欲得，惡惡而必欲去者言之，則其非心德之全可知矣。諸儒冗説紛紛，如霧行舟，不知津步，汰之可也。

《集註》「德愈全而責愈備」句，須活看。其云「不可以小節而忽之」，蓋當入德之始，便不可忽，非謂仁守之後始當不忽於莊，莊涖之餘始當不忽於禮。則亦非謂業已得而始責其不失，逮乎不失而始責其生民之敬，民已敬而始責其盡善也。唯稽其成功而責之愈備，則當其爲學，而所責

者已密矣。

凡聖賢文字若此類者,須以學問實爲體驗,則聖意自見,不可泥文句而執爲次序。語言之次第,自不容不如此迤邐説來,其實卻是始終一致。如天道循環無端,而言四時者,不得不以春爲始,非春前之一日不爲方春之日先也。

要此一章,原以反覆推求,而從成功之中,揀序其醇疵之大小,以爲立言之次,而聖教之方,自在言外。動之以禮,必須詳其節文度數之則;格物致知,功即在此。莊以涖之,必須有遠暴慢鄙倍之功。仁,必須有勝欲勝怠之事;知,必有知天知人之學。方博於文,即約於禮,其以成己,即以成物。學者須別自體驗。事雖有漸而規模必宏,安得於文句求線路,以惘然於所從入哉。

凡小人與君子並言,則既非卑汚已甚之小人。君子與小人並言,亦非必才全德備之君子。雙峰之説,可通於「和同」、「驕泰」、「求人求己」諸章。

「未見蹈仁而死」與「殺身成仁」義不雙立,問者自是好個問頭。看聖人文字,須如此較量,方見敦化、川流之妙。惜乎潛室之不給於答,而爲之强詞也。

夫子決言蹈仁者不死。若云比干雖死而不死,則必身名俱殞之謂死,蹈仁者之不然,豈待論哉?且如屈原,既是蹈仁而死,亦是蹈水而死。其蹈而死,均也,更何以相形而見仁之無害耶?

繇夫子之決言,則蹈仁而死者,盡古今求一人不得。若殺身成仁者之死,則值

時命之不造。時死之也，命死之也，豈仁死之哉？使以比干之自靖自獻，遇堯、舜之主，且可忘言。即使值漢文帝、唐太宗，亦且傾聽。又其不幸而遇庸主，禍亦不至剖心。故忠諫者，本尊主安民之道，而非致死之道也。

諫無致死之道，則比干之死，非蹈仁之過。與水火本有殺人之道，而死者之過在蹈水火，正自懸隔。故曰「殺身以成仁」，而非繇仁故殺身也。以此求聖人之言，同條一貫，如冬寒之不礙於夏暑矣。

殺身以成仁則宜，殺身以求仁則不可，故知蹈死者之非能蹈仁也。秦始皇之流毒甚矣，荆軻之刺之，豈曰不當？然軻所以不得爲仁者，非軻所當成之仁而刺之，則非誅暴之道。徒蹈死地以求仁，便是爲名，非天理人心固有之理。此與蹈水火者同，非蹈仁也。

「不復論其類之善惡，如雨露之施於萬物」，此說與釋氏一轍。《易》言「見惡人，无咎」，亦但謂見之而已，非遂可收之爲吾徒也，故子曰「不可與言而與之言，失言」。而稗官小説言顔涿父爲盜之類，自訛傳無實。

釋氏唯不加揀别，故云「衆生無邊誓願度」。既徒有其言而必不能踐，而以此爲教，則必移挪向下説，令下愚不肖略可解了信慕。抑取俗情所豔以歆動之，如說西方世界七寶裝成等。取下愚所畏以迫脅之，如說地獄諸苦等。意本無餘而多爲之詞以丁囑之。如煩詞不已，又說偈言等。其稍爲出脱者，則又開徑截一門，以使之功省而自謂所得

者全。如「元來黄檗佛法無多子」等。不揀善惡而教者，勢必出於此。

若聖人之教，洋洋優優者，待其人而行，廣大高明，精微敦厚，必不合流俗而同污世。及其言吉凶成敗之理，則苦節大貞而不諱其凶，邦家必聞而以爲非達，初不以利誘威脅，强惡人而使向於善。即如云「學而時習之，不亦説乎」，亦至簡易矣，然使陷溺深固者聞之，其有能信以爲然者乎？

故惡人必不游君子之門，而君子必不取惡人而教。其行乎其所行，止乎其所止，與天之不以人之聰明畀之鳥獸，其揆一也。今云「不復論其類之善惡」，豈其然哉！

夫言「有教」者，言君子之有其教也，非謂盡人而有之以爲教也。「教」之爲言，非授也，以言乎所以誨人之條教也。其言「類」者，言教也，非言人也，言君子設教以教學者。其爲道也，高者無所私授，卑者無所曲引；示之以大中至正之矩，而不徇以其類，或與深言之而或與淺言之也。

故博文約禮，所以教衆人之弗畔，即以教顔子之竭才。下學之即以上達，而無不上達之下學也。有其已高已美，而不可引之以近；有其極博極詳，而不姑與之略。若分類以教，則道本一而二之，教之乃適以迷之矣。夫子之言此，以闢立教者之無本徇物，而止望教者使可企及之妄冀。傳注於此不審，其不叛而之釋氏者，幾何哉！

或疑一貫之旨，僅以授之曾子，固有類矣。乃夫子之於曾子也，孰與顔子？語顔子以仁，而但曰「非禮勿視」云云，此

固衆人所可從事也。何獨於曾子而别爲一類，以單傳直指耶？「一貫」之呼，門人咸聞之矣。則教曾子者，即以教門人。且以推夫子之言，何一而非一貫之理，又何嘗以萬殊分貫教衆人哉？曾子曰「忠恕而已矣」，則以見夫子平日之教，咸與此同而無有别也，又奚疑焉。

「達」有兩義，言達其意而意達於理也。然此兩者又相爲因，意不達於理，則言必不足以達其意。云「而已矣」，則世固有於達外爲辭者矣。於達外爲辭者，求之言而不恤其意，立之意而不恤其理也。其病大端有二：一則於言求工，或無意而乖於理；一則於意求明，則理不著而言亦鄙。如云「黄鳥于飛，其鳴喈喈」，亦足寫景物之和矣；如必云「風暖鳥聲碎」，則有言而非必至之意也。又如云「匪直也人，秉心塞淵，騋牝三千」，斯用意遠而取理近也；如必云「太虚冥冥，不可得而名，吾以名吾亭」，則徒立一意而無其理矣。理在淺，而深言之以爲奇；理在深，而故淺言之以爲平；理本質，而文言之以爲麗；理本文，而故質言之以爲高。其不求之達而徒爲之辭，一也。

《集註》云「不以富麗爲工」，則只偏墮一邊。豈不富而貧、不麗而陋者之遂足以達哉？韓退之唯不達於理，苟異齊、梁，以删洗刻削，自雄一代，遂詫爲得六經之遺旨。不知止「博愛之謂仁」五字，早已不達，而爲梗塞至道之敗葉朽壤，奚待富麗而後爲病哉！

讀四書大全説卷六終

讀四書大全説卷七

季氏篇

「丘也聞有國有家者」以下，意分兩支，但聖人説成一片耳。話到聖人口裏，便怎融液曲折，不消分支作柱，而理意交盡。孟子即不能然，而況其他。故辭至聖人而始達，繇其胸中共一大鑪冶，隨傾鑄而成象。然學者讀此，正當於合處得分，而後可以知聖筆化工之妙。

前云「君子疾夫舍曰欲之」，則夫子之所責於季氏者，唯其欲也。若冉有之言憂也，則折之曰「而必爲之辭」，知其憂不在此，而彼亦初不爲子孫慮也。云「不患寡」、「不患貧」、「修文德以來遠人」，蓋以理言，而責其以患貧、寡故，妄欲人之土地也。云「患不均」、「患不安」、「邦分崩離析而不能守」，則以事言，而見季孫之憂不在顓臾，而云「後世必爲子孫憂」者，非其本心，而徒爲之辭也。云「均無貧，和無寡」，則以引伸其不當欲之故。云「安無傾」，則以質言顓臾之不足爲季孫憂也。乃自聖人言之，彼此合成一理，初無垠鄂，不期於立言之妙而妙自無窮。豈若後世文人，必分支立柱，以自爲疏理哉？

均則無貧矣，安則無傾矣。然君子之所以患不均者，非以欲無貧故；患不安者，非以欲無傾故。若其欲無貧、無傾而始以不均、不安爲患，則是亦患貧、患寡而已矣。有國有家之道，不若是也。

君子之所不患者，直以不當患而不患，豈所患在彼，乃故不患彼而患此，以巧免其患哉？不當患而不患者，心之無欲也。無欲而後可以行王道，則文德自此而脩矣。若夫其無貧、無寡、無傾，則唯患不均、患不安，自能以遠慮而絶近憂。不此之患，則分崩離析，而憂在蕭牆之内矣。

明於其所當憂者，則以顓臾爲憂之强辭可折；明於其所不當患者，則不容患得患失而肆其私欲，固矣。乃以其安分無求而不動於惡者在是，其以制治保邦而免於傾危者亦即在是，故可即以折其强辭者抑其私欲。故聖人互言之，不待歧説而事理交盡。若不患貧、寡之實，則以修文德爲歸；患不均、患不安之道，則以扶邦之分崩、整邦之離析爲效。意各有屬，讀者固不容紊也。

乃夫子於此，則以不患貧、寡而修文德以來遠人爲主，而以均無離析、安無分崩爲賓。蓋因伐顓臾以啓論端，則即事以遏其欲，而顓臾之不可伐著矣。若其爲季氏憂蕭牆之禍，則冉求之言憂也，本非如情之辭，亦且姑與折之，而季氏之攘奪以召禍，則不可亟挽之旦夕者也。以理以事揣之，而緩急輕重分矣。此又善觀聖言者所宜通也。

「季孫之憂，不在顓臾，而在蕭牆之内」，豈徒孔子知之，冉有亦知之，即季孫亦未嘗不知之。探其意中所懷挾者而告之曰，吾恐在此不在彼，亦因其所懼者而懼之也。使季孫、冉子不知蕭牆之内有憂，則其以「固而近費」，爲子孫慮患，亦爲子孫謀長久者深計之所必然，非夫「舍曰

欲之而必爲之辭」矣。季孫之憂，自在蕭牆，而其欲則在顓臾。知憂不在此而曰憂，是以爲君子之所疾。

若所當憂，則雖遠而必憂。其不當憂，則近固無憂。若置遠爲不足慮，而日收前後以爲之防，❶亦徒操同室之戈而已。雙峰云「顓臾遠，蕭牆近」，大是不審。且如朱子所云「哀公以越伐魯」，則禍在越矣，越豈近於顓臾哉？蕭牆之内，只是禍發不測意。

羅豫章以陽虎囚桓子爲蕭牆之憂，朱子不宗其説，而以哀公與越師易之。蓋以冉有仕季氏在康子之世，固知豫章之失考。然哀公欲去三桓，謀雖謬而事則正，孔子不當使季氏憂之而豫爲之防。且哀公於時，事尚未形，而先爲微詞以發其密謀，是夫子不以待白公者待吾君矣。

聖人所言，但以理論，所謂「三桓之子孫微矣」者是也。眼前看得他不好，便知其必有禍亂。若禍之所自發，雖聖人亦不能知也。不能豫測而忽發，故曰「蕭牆之内」。魯至悼公以後，三桓之子孫不復能執魯政，後來更別用一番人，若公儀子之類。三桓後裔，大段蕭索去，特史不記其所終，無從考爾。

陪臣三世之後，所失之國命屬之何人？天子諸侯豈能遽收之，大段是彼此相移，迭爲興廢，以成大亂之勢耳。近華

❶「前後」下，嶽麓本據衡陽王鵬所藏殘鈔本補「左右」二字。

亭陳氏子龍。説此，謂陪臣之失，失於庶人，其義亦通。春秋以後，無干出一班蓽門圭竇之士，立談而收卿相，以傾危人國。据此，則庶人之議，非私議於草野，乃議於廟廷之上也，與孟子所云「處士横議」同。

《集註》言「上無失政，則下無私議」。三代之世，工執藝事以諫，輿人獻箴，雖明主亦安能無失政？雖聖世之民，亦安能無私議耶？但不抵掌談天下之事，以操國柄而已。

「言未及之而言」，問他人而己對也。「未見顔色而言」，君子一無與人言之意，而已冒昧以言也。「言未及之而言」，是攔横搶先説話。「未見顔色而言」，是不避厭惡，唐突得去。

勉齋謂「未見顔色者，言雖及之而言，亦須觀長者顔色，或意他在，或有不樂」，則方與人言而意又移，愆在君子，不在己也。瞽者之愆甚於躁，固知未見顔色者之尤妄。

若但戒人言以時發，則「與人恭而有禮」，初不擇人也，故曰「言滿天下無口過」。今云「侍於君子有三愆」，則是因侍君子而始有之也。因侍君子而始有，則將不侍君子而可無乎？非不侍君子而可無愆，而何以云「有」？蓋不侍君子，非可無愆也，有愆而不自知其有也。

以位言之，則朝廷者，禮法之宗也；以德言之，則君子言動以禮，而非禮者以相形而易見也。若只隨行逐隊，與草野鄙陋人一例爲伍，則彼亦愆也，此亦愆也，一堂之上不相照應，只管任情胡鬨去，蓋有終

日皆愆而自以爲無愆者矣。人不可以有愆，而當其有愆，則尤不可不自知其有，不知則終不能知愧而思改。故君子者，夫人之衡鑑也，不可不求親近之以就正者也。

或疑有德之君子，則固人所當就正者矣，若有位之君子，豈其必足以爲斯人撿點言行之資。乃抑不然。章楓山居林下二十年，或欲舉之以充講官，一老先生謂其不可，曰：「楓山久在田閒，未免有朴野倨侮之色。使之日進於上前，且使人主輕士大夫。」崇禎閒，郝給事土膏十餘年閒住，一旦賜環，召對之下，不問而對，高聲闊視，致動上怒，卻將溫體仁陷害東林事決裂而不可挽。自非盛德之士，動容中禮，則不與有位之君子相晉接，亦且陷於愆而不自知。以此思之，然後知聖人此語爲曲盡物理也。

以「戒」字意求之，則朱子言理，不如范氏言志之親切。大要此章是遏欲事，且未到存理處。其言君子者，言外有一小人在，是人品大分別處，且須立個崖岸，不墮小人去，故曰「戒」。至於存理之全功，在「三戒」以上一層，且非此處所及。

乃但言遏欲而不及存理，則此三戒者，將無與釋氏共之：好色，癡也；好鬭，瞋也；好得，貪也。然則聖人其以釋氏爲君子乎？曰：釋氏雖不得爲君子，而與任血氣以自恣之小人，豈不猶賢乎？

乃君子之所以終別於釋氏者，則以隨時消息，不流於已甚，而未嘗剷除之以無餘也。故血氣之所趨則戒之，而非其血氣之所必趨者則未嘗力致其戒也，豈與釋氏之自少至老，必廢昏姻、絶殺害，而日中一

食、樹下一宿之餘，皆非其所得者哉？繇此思之，朱子之以理言者，亦可得而通矣。

《集註》「血陰而氣陽」一句，乍看覺得插入無謂。及觀范氏血氣、志氣之論，及朱子所云「氣只是一個氣，便浩然之氣，也只此氣」，乃知《集註》用意之深。雙峰云「能持其志，則血氣皆聽於心」，則已贅一「血」字矣。大要氣能爲善，而抑能爲不善。如血則能制其不爲惡而已足，不能望其爲善也。

蓋氣陽而血陰，氣清而血濁，氣動而血靜，氣無形而血有形。有形而靜，則滯累而不能受命於志。濁則樂與外物相爲攻取，且能拘繫夫氣，但隨己以趨其所欲。故好色、好鬬、好得者，血役氣也。而君子之戒此三者，則志帥氣而氣役血也。今以好色、好鬬時驗之，覺得全是血分管事。及至淫很之心戢退，則直忘此身之有血，而唯氣爲用事矣。

乃夫子於此，分任其過於血氣者，以氣本可與爲善，而隨血盛衰，不自持權，見累於血以爲之役，氣亦不得而辭其過也。氣能聽志，而血不能聽志。心之不戒者，聽命於氣，而抑聽命於血。雙峰「心是魂、魄之合」一語，極有理會。唯其兩合於陽魂、陰魄，是以亦聽命於血。

乃魄雖靈，終是凝滯重濁物事，而心卻輕微，役使他不動，則不得不資氣抑而扶之。魂清於魄，而心又清於魂。心是魂、魄之輕清者合成底，故君子專有事於此，以治魂、魄。則心，君也；氣，將也；血，卒也。潰卒脅將以干君，而明君必任將以制卒，其理一也。

知命有知命之功，畏命有畏命之事。新安以格致誠正分配之，精矣。既知天命以後，尚須有事於畏。孟子說「知性、知天」，又說「事天、立命」，事天立命，喫緊工夫正在畏上。不知則必不畏，而知者未必其能畏也。

夫子以說到天命上，則君子小人相差懸絶，與畏大人之與狎、畏聖言之與侮，只爭一敬肆者又別，故於小人上加「不知」二字，言且不知，而何望其畏。若夫雖若知之而不畏者，則既異乎醉夢之小人，而抑不得爲君子，自別是一流。故可云君子知命，小人不知，就其大分段處立之辨也。亦可云君子畏命，小人不畏，就其極至處終言之也。

只君子知命，小人不知，與君子畏大人、聖言，小人狎、侮之一例，是君子小人之坊界。進此以言君子，則有畏命之學；就此以窺小人，則其行險徼倖者，固不畏也。知此，則大人、聖言，不得復以知不知添入，明矣。

大人、聖言，其顯者自易知也，雖小人亦未嘗不知也。若其爲大寶所凝、至道所出之微者，則必能畏之，而後其道之宜畏、德之可畏者始可得而喻也。是其大端之別，在畏不畏，而不在知不知。且小人之不畏天命，唯不知之，是以終不得而玩之。若夫大人、聖言，唯其不能深知而亦或知焉，是亦得而狎侮之。則小人之不畏大人、聖言，罪不在不知也。小人之罪不在不知，則君子之功亦不徒在知，審矣。

乃亦有於天命求知而反不畏者，則老、莊及釋氏是也。乃老氏之於天命，雖

用其抵巇投閒之巧，而其所操爲雌、黑、谿、谷之術，亦終不敢求勝夫天而拂其命，故夫子亦終不以老氏爲小人，則已與釋氏之小天而自大、卑天而自高、滅天而自存者異矣。故有事於知天而自謂知之，乃以增其褻慢者，唯釋氏獨耳。後世從夷入華，當夫子時，無此小人也。朱子以「知」字括三畏，自不如和靖言「誠」之爲切。而雙峰分析知畏各致之功，❶亦大有功於朱門矣。

曰「知之」、曰「學之」，「之」字所指，不當有異。然則以「知之」「之」字指此理而言，謂洞見本源，該括萬理，則夫「困而學之」者，亦豈盡天下之理，全體大用，一學焉而無遺乎？學此者以漸，則知此者亦何得獨爲頓也？

《史記》稱黃帝「生而能言，幼而徇齊，長而敦敏」，其說出於《內經》。《內經》者，固周、秦之際精於醫者之贋作耳。史氏據之以爲實，誕矣。且云「幼而徇齊」，則亦徇齊焉耳；「長而敦敏」，則亦敦敏焉耳。豈無所不知，而一如聰明睿知達天德者之極至哉。至云「生而能言」，則亦佛氏「墮地能言，唯吾獨尊」之猥說也。

夫人之所以異於禽獸者，以其知覺之有漸，寂然不動，待感而通也。若禽之初出於殼，獸之初墜於胎，其啄齕之能，趨避之智，啁啾求母，呴噳相呼，及其長而無以

❶「雙峰」，中華本校：《四書大全》本章小注引用了新安陳氏的話而沒有引用雙峰饒氏的話。又「分析知畏各致之功」是承上文「知命有知命之功，畏命有畏命之事，新安以格致誠正分配之」而言。「雙峰」應作「新安」。

過。使有人焉，生而能言，則亦智侔雛麑，而爲不祥之尤矣。是何也？禽獸有天明而無己明，去天近，而其明較現。人則有天道命。而抑有人道，性。去天道遠，而人道始持權也。

耳有聰，目有明，心思有睿知，入天下之聲色而研其理者，人之道也。聰必歷於聲而始辨，明必擇於色而始晰，心出思而得之，不思則不得也。豈驀然有聞，瞥然有見，心不待思，洞洞輝輝，如螢乍曜之得爲生知哉。果爾，則天下之生知，無若禽獸。故羔雛之能親其母，不可謂之孝，唯其天光乍露，而於己無得也。今乃曰生而知之者，不待學而能，是羔雛賢於野人，而野人賢於君子矣。

橫渠學問思辨之功，古今無兩，其言物理也，特精於諸老先生，而曰「想孔子也大段辛苦來」，可謂片言居要。然則所云「生而知之者」，其言「知之」，隨指所知之一端，而非無所不通之謂。其言「生」，則如其性之所發，已樂與其所欲知者而相取，於色用明，於聲用聰，於事物之幾一致其心思，早已符合深至而無所蔽。故天下一事有一事之知，而知者各有生與學之別，即各分上與次之等。上者易而次者固難，乃及其知之則一，而所繇以得知者，亦無大異也。

上者，以知而不盡知，因於所知而學焉。次者，未學之先，一未嘗知，循名以學，率教以習，而後漸得其條理。師襄之於琴也，上也；夫子之於琴也，次也。推此而或道或藝，各有先後難易之殊，非必聖人之爲上，而賢人之爲次矣。

朱子以堯、舜、孔子爲生知，禹、稷、顏

子爲學知。千載而下，吾無以知此六聖賢者之所自知者何如。而夫子之自言曰「發憤忘食」，《詩》稱后稷之「克岐克嶷」，顔子之「有不善未嘗不知」，初不待師友之告戒，亦安見夫子之不學，而稷與顔子之非生也？夫子略於生、學，分上、次，而後人苦於上、次，分生、學。乃不知上、次云者，亦就夫知之難易遲速而言。困而不學，終於不知，斯爲下爾。

且夫所云「生」者，猶言「性」之謂也。未死以前，均謂之生。人日受命於天，命訖則死。則日受性於命。日受性命，則日生其生。安在初之爲生，而壯且老之非生耶？迨其壯且老焉，聰明發而志氣通，雖未嘗不從事於學，乃不拘拘然效之於此，而即覺之於此，是不可不謂之生知也。

荀卿五十始學，朱雲四十始受《易》與《論語》。乃以其所知者，與世之黠慧小兒較，果誰爲上而誰爲次也？其將以王雱之答麞鹿者爲聖，而衛武公之「睿聖」，反出於其下耶？必將推高堯、舜、孔子，以爲無思無爲而天明自現，童年靈異而不待壯學，斯亦釋氏夸誕之淫詞。學者不察，其不亂人於禽獸也，鮮矣。

《朱子語録》極有參差處，甚難揀取。想來朱子未免犘定「隨病下藥」作教法，故彼此異致，乃至屈聖言以伸己説者有之，不能如聖言之川流各别而不相害悖也。其答問者，有云「視不爲惡色所蔽爲明，聽不爲姦人所欺爲聰」，乃他處又以「主一」言思明思聰，此二説便早自乖張。夫君子之於惡色姦言，直不視不聽，還他一刀兩斷，若向此處思聰思明，則立脚不穩，早已

被他搖動矣。只惡色姦言，亦何所容吾聰明哉？

如毛嬙、西施之色，不宜狎者也，不視之則不亂耳，此心之正而非目之明也。如使與不美者同至吾前，乃揀美麗者斥爲女戎，而取醜陋者以爲正色，無論人情之必不能，而亦不得謂之明矣。故曰：「不知子都之姣，無目者也。」故君子之明，必不用之於此。以其明亦不可，不明亦不可也。

姦言之不聽，其道在遠佞人，亦一刀兩斷法。如業許其抵掌縱談，而又用吾思以曲爲摘發，則衛嗣君之所以亡其國者，而何聽之有？且天下儘有不貪惡色、不惑姦言而不聽不明者。且儘有未嘗見惡色、未嘗聞姦言而不聽不明者。其不聽不明者，唯不思故也，豈有壅蔽之者哉？「聽言則對，誦言如醉」，寧姦言欺之，善言固不足啓其蔽矣。

此二語是君子警昏策惰以盡耳目之才，乃復性語也，存理語也，而非遏欲語也。遏欲之功在辨，存理之功在思。遠惡色，拒姦言，辨之事也，非思也。

夫人之從事於學，各因其所近以爲從入之功。有先遏欲以存理者，則不爲惡色姦言所蔽，乃可進而思明與聰。其先存理以遏欲者，則唯思明而明，思聰而聰，而後惡色姦言不得而欺蔽之。內以盡其形色之性，則視聽必復其聰明；外以察夫事物之幾，則於聲色不得苟用其視聽。故大而法象之在天地，道教之在古今，小而一物之當前，一聲之入耳，有弗視，視則必思其無不見；有弗聽，聽則必思其無不聞。若惡色姦聲不使交吾耳目者，則所謂「非禮勿視，非禮勿聽」，而非既視聽之而又加以

思也。

藉不恤非禮而視聽之矣，則雖視惡色亦有其明焉，雖聽姦聲亦有其聰焉。漢元帝之於洞簫，宋徽宗之於書畫，其爲惑也固然，而要不可不謂之聰明。唯屏此不正之聲色於聰明之外，而乃專用其思於當聰當明之視聽，斯君子思誠之功也。故思明思聰，不在去蔽，而但在主一。去蔽者，遏欲者也，辨之明也。主一者，存理者也，思之慎也。慎謂詳謹而不忽略。

《集註》云「視無所蔽則明無不見，聽無所壅則聰無不聞」，泛言所蔽所壅，則於義自可。以人之昏惰苟簡、粗疎籠罩而未得謂得者，皆足以壅蔽固有之聰明，故爲授以除蔽去壅之道曰「思」。而《語録》加以「惡色」「姦言」之目，則或因有溺於聲色者而與言此，是專以藥一人之病，而戾於聖言之大義矣。

乃即如彼言，亦當云「視不爲惡色所蔽而後可以思明，聽不爲姦聲所惑而後可以思聰」，不得竟以無二者之蔽，遂當此九思之實學也。如學詩者，固當以惡詩爲戒，然但不讀惡詩，不墮惡詩窠臼，而不匠心於興比情景之中，則亦窮年苦吟而不成矣。聖人踐形、盡性之學，豈但空空洞洞立於無過之地而已哉！

老子曰「五色令人目盲，五聲令人耳聾」，而不知天下之盲聾者，其害在於聲色者十之三，而害非因於聲色者十之六。其害正墮於無聲無色者十之一，則老氏是已。君子之學，則須就「有物有則」上察識擴充，教篤實光輝，盡全體以成大用，而後聖功可得而至。朱子曰「内外夾持，積累成熟，便無些子滲漏」，斯則盡之矣。

朱子「若閒時不思量義理」一段，説得來別。求其大旨，則所謂學思並進而已，故終以博學、審問、愼思、明辨，則明其爲學之事。《中庸》説「愼思」，乃就學而言思，以思其所學也，與此「思」字別。若非思所學，只驀地思去，其有所思也，孔子既云「以思無益」。倘不持一道理，空著去想，是釋氏之以坐斷一切爲真參實究矣。

乃朱子此語，殊費周折，不得暢快。其故在問者不審，乃令答者迂回。問者曰：「無事而思，則莫是妄想？」如此而問，鹵莽殺人。夫唯忿與見得，則因事而有；疑之思問，且不因事而起。若視聽容貌，則未嘗有一刻離著在。聖學中原無收視反聽、形若槁木的時候，倘其有此，即謂之怠荒，而夫子且比之爲「朽木」「糞土」，賤之爲「飽食終日」矣。

視之所該最廣，除睡時無有不視。容之爲功最密，除盛德之至者，一刻忘下便不得「溫」。以此九者詳求之日用之閒，豈復有無事之時哉？而何憂妄想之生。不得已而姑云有閒時，則君子固有讀書窮理之功，而用其思於學。學、思固分致之功，而方學即思所學。乃所云「視思明，聽思聰，疑思問」者，固已該乎方學之思爲言。是君子終日於此九者，該動静，統存發，而更不得有無事之時矣。

知此，則知南軒所云「養之於未發之前」者，亦屬支離。唯喜怒哀樂爲有未發，視聽色貌無未發也。蓋視聽色貌者，即體之用；喜怒哀樂者，離體之用。離體之用者，體生用生，則有生有不生。而其生也，因乎物感，故有發有未發。即體之用者，

即以體爲用，不因物感而生，視雖因色，然天下無無色之時，無時不感，不得云感。且色自在天下，非如可喜可怒之事加於吾身，不可云感。不待發而亦無未發矣。

若其相與爲用也，則喜怒哀樂，亦因視聽色貌而顯。當其發，則視聽色貌言事皆爲喜怒哀樂用。乃喜怒哀樂一去一留於此六者之閒，而六者不隨喜怒哀樂爲去留。當其爲喜怒哀樂之時，則聰明溫恭忠敬，要以成發皆中節之和，而當夫喜怒哀樂之已去與其未來，則聰明溫恭忠敬之思之不忘者，即所謂於未發時存中也。

故此云思明、思聰、思溫、思恭者，兼乎動静，動以中節，而静以篤恭。就本文中原有未發存養之功，何更得頭上安頭，而別求未發哉？豈所云未發者，必一物不視，一聲不聞，柳生左肘，色。雀乳頭上，貌。以求養於洞洞墨墨之中乎？此毫釐之差，南軒且入於禪而不知已。

先儒言静存之功，統以主敬。思明、思聰、思溫、思恭，正主敬之謂也。朱子亦云「主一」、「敬故一」。舍此四者，更用何物爲静中之敬？思則敬，不思則肆。敬肆之分，思不思而已矣。既要敬，又不著思，即全是禪。視聽色貌，即源即流，無久刻刻異。無暫。常不廢。倘以此爲流且暫，已發乃暫然之流。而別求一可久之源，未發天下之大本，故無閒斷。非愚之所敢知也。佛氏之真知。

若言與事，則固屬乎動矣。然其屬乎動也，亦自其有不言無事之時以分動静耳。乃以求諸喜怒哀樂，則雖見於言事，而猶有爲喜怒哀樂之未發者。此其理亦易知，特人不察耳。

《中庸》言「未發」，但就四情而言，不

該一切。則以聖賢之學，静含動機，而動含静德，終日乾乾而不墮於虚，極深研幾而不逐於迹。其不立一藤枯樹倒、拆肉析骨之時地，以用其虚空筋斗之功者，正不許異端闌入處。儒者於此，壁立萬仞，乃爲聖人之徒。故上蔡云「此之謂『思誠』」。思而言誠，是即天之道而性之德已，復何有一未發者以爲之本哉。

陽貨篇

程子創説個氣質之性，殊覺峻嶒。先儒於此，不儘力説與人知，或亦待人之自喻。乃緣此而初學不悟，遂疑人有兩性在，今不得已而爲顯之。

所謂「氣質之性」者，猶言氣質中之性也。質是人之形質，範圍著者生理在内。形質之内，則氣充之。而盈天地閒，人身以内、人身以外，無非氣者，故亦無非理者。理行乎氣之中，而與氣爲主持分劑者也。故質以函氣，而氣以函理。質以函氣，故一人有一人之生；氣以函理，一人有一人之性也。若當其未函時，則且是天地之理氣，蓋未有人者是也。未有人，非混沌之謂。只如趙甲以甲子生，當癸亥歲未有趙甲，則趙甲一分理氣，便屬之天。乃其既有質以居氣，而氣必有理，自人言之，則一人之生，一人之性，而其爲天之流行者，初不以人故阻隔，而非復天之有。是氣質中之性，依然一本然之性也。

以物喻之：質如笛之有笛身、有笛孔相似，氣則所以成聲者，理則吹之而合於律者也。以氣吹笛，則其清濁高下，固自有律在。特笛身之非其材，而製之不中於

度，又或吹之者不善，而使氣過於輕重，則乖戾而不中於譜。故必得良笛而吹之抑善，然後其音律不爽。

造化無心，而其生又廣，則凝合之際，質固不能以皆良。醫家所傳《靈樞經》中，言三陰三陽之人形體之别、情才之殊，雖未免泥數而不察於微，而要不爲無理。抑彼經中但言質而不言氣，則義猶未備。如雖不得良笛，而吹之善，則抑可中律。氣之在天，❶合離呼吸、剛柔清濁之不同，亦乘於時與地而無定。故偶值乎其所不善，則雖以良質而不能有其善也。此理以笛譬之，自得其八九。

乃其有異於笛者，則笛全用其竅之虚，氣不能行於竹内。人之爲靈，其虚者成象，而其實者成形，固效靈於軀殼之所竅牖，而軀殻亦無不效焉。凡諸生氣之可至，則理皆在中，不猶夫人造之死質，虚爲用，而實則糟粕也。

氣麗於質，則性以之殊，故不得必於一致，而但可云「相近」。乃均之爲笛，則固與簫、管殊類，人之性所以異於犬羊之性，而其情其才皆可以爲善，則是概乎善不善之異致，而其固然者未嘗不相近也。

氣因於化，則性又以之差，亦不得必於一致，而但可云「相近」。乃均之爲人之吹笛，則固非無吹之者，人之性所以異於草木之有生而無覺，而其情其才皆有所以爲善者，則是概乎善不善之異致，而其能然者未嘗不相近也。

程子之意固如此。乃有質則氣必充，有氣則理必在，雖殊之以其氣質之相函相

❶「天」，嶽麓本引衡陽王鵬所藏殘鈔本作「人」。

吹，而不能殊之以性。是故必云氣質中之性，而後程子之意顯。

以愚言之，則性之本一，而究以成乎相近而不盡一者，大端在質而不在氣。蓋質，一成者也；氣，日生者也。一成則難乎變，日生則乍息而乍消矣。夫氣之在天，或有失其和者，當人之始生而與爲建立，所以有質者，亦氣爲之。於是而因氣之失，以成質之不正。乃既已爲之質矣，則其不正者固在質也。在質則不必追其所自建立，而歸咎夫氣矣。若已生以後，日受天氣以生，而氣必有理。即其氣理之失和以至於戾，然亦時消時息，而不居之以久其所也。

今且爲體驗之：凡人思慮之所蔽、聰明之所窮、知之所不能至、行之所不能勉、昏惰嗜欲之相乘，與夫思之可通、知之可悉、行之可任、昏惰嗜欲之能克，若氣爲之也，而實非氣爲之也。氣餒者，質之量不足；氣濁者，質之牖不清也；故氣以失其條理而或亂，抑亦不相繼續而或撓也。

若夫氣之日入於人中者，在天之化，或和或乖，而人任其自至以受之，則固不爲之變也。苟爲不肖，則無時而清剛；苟爲賢，則無時而濁弱也。苟一聽之氣，則氣之消息無恒，和不和一因於化而莫之定，其以移人於清剛、濁弱者，且將如疾風暴雨、乍寒忽暑之能病於人。而又豈其然哉！即令如病，而亦唯體之羸弱者多受之，是亦質之召沴，而非氣之過也。

質能爲氣之累，故氣雖得其理，而不能使之善。氣不能爲質之害，故氣雖不得其理，而不能使之不善。又或不然，而謂氣亦受於生初，以有一定之清剛、濁弱，則是人有陳陳久積之氣藏於身内，而氣豈有

形而不能聚散之一物哉？故知過在質而不在氣也。

乃其爲質也，均爲人之質，則既異乎草木之質、犬羊之質矣。是以其爲氣也，亦異乎草木之氣、生氣。犬羊之氣也，故曰「近」也。孟子所以即形色而言天性也。

乃人之清濁剛柔不一者，其過專在質，而於以使愚明而柔强者，其功則專在氣。質，一成者也，故過不復爲功。氣，日生者也，則不爲質分過，而能功於質。且質之所建立者，固氣矣。氣可建立之，則亦操其張弛經緯之權矣。氣日生，故性亦日生。生者氣中之理。性本氣之理而即存乎氣，故言性必言氣，而始得其所藏。

乃氣可與質爲功，而必有其與爲功者，則言氣而早已與習相攝矣。是故質之良者，雖有失理之氣乘化以入，而不留之以爲害。然日任其質，而質之力亦窮，則逮其久而氣之不能爲害者且害之矣。蓋氣任生質，亦足以易質之型范。型范雖一成，而亦無時不有其消息。始則消息因仍其型范，逮樂與失理之氣相取，而型范亦遷矣。若夫繇不善以遷於善者，則亦善養其氣，至於久而質且爲之改也。故曰「居移氣，養移體」，氣移則體亦移矣。

乃其所以移之者，不可於質見功。質，凝滯而不應乎心者也。故唯移氣，斯以移體。其能於體而致其移養之所移者，肌肉、榮魄而已矣，則又體之賤者也。體移，則氣得其理，而體之移也以氣。乃所以養其氣而使爲功者何恃乎？此人之能也，則習是也。是故氣隨習易，而習且與性成也。

質者，性之府也；性者，氣之紀也；氣

者，質之充而習之所能御者也。然則氣效於習，以生化乎質，而與性爲體，故可言氣質中之性，而非本然之性以外，別有一氣質之性也。

性以紀氣，而與氣爲體。可云氣與性爲體，即可云性與氣爲體。質受生於氣，而氣以理生質。此句緊要。唯一任夫氣之自化、質之自成者以觀之，則得理與其失理，亦因乎時數之偶然，而善不善者以別。若推其胥爲太極之所生以效用於兩間，則就氣言之，其得理者理也，其失理者亦何莫非理也？就質言之，其得正者正也，其不正者亦何莫非正也？

氣之失理，非理之失也，失亦於其理之中：已剛而亦乾之健，已柔而亦坤之順，已清而象亦成，已濁而形亦成。亦均夫祁寒之以成其寒之能，盛暑而以成其暑之能也。善養者，何往而不足與天地同流哉。質之不正，非犬羊、草木之不正也，亦大正之中，偏於此而全於彼，長於此而短於彼。乃有其全與長之可因，而其偏與短者之未嘗不可擴，是故好色、好貨之不害於王道，好貨、好色，質之偏也，過不在氣。而欲立、欲達之以立人、達人也。欲立、欲達，亦質所欲。能踐形者，亦此形而「萬物皆備於我矣」。

孟子惟並其相近而不一者，推其所自而見無不一，故曰「性善」。孔子則就其已分而不一者，於質見異而於理見同，同以大始而異以殊生，故曰「相近」。乃若性，則必自主持分劑夫氣者而言之，亦必自夫既屬之一人之身者而言之。孔子固不舍夫理以言氣質，孟子亦不能裂其氣質之畛域而以觀理於未生之先，則豈孔子所言者一性，而孟子所言者別一性哉？

雖然，孟子之言性，近於命矣。性之善者，命之善也，命無不善也。命善故性善，則因命之善以言性之善可也。若夫性，則隨質以分凝矣。一本萬殊，而萬殊不可復歸於一。《易》曰「繼之者善也」，言命也；命者，天人之相繼者也。「成之者性也」，言質也；既成乎質，而性斯凝也。質中之命謂之性，此句緊切。亦不容以言命者言性也。故惟「性相近也」之言，爲大公而至正也。

新安云「性寓於氣質之中」，不得已而姑如此言之，可也；及云「非氣質則性安所寓」，則舛甚矣。

在天謂之理，在天之授人物也謂之命，在人受之於氣質也謂之性。若非質，則直未有性，何論有寓無寓？若此理之日流行於兩閒，雖無人亦不憂其無所寓也。若氣則雖不待人物之生，原自充塞，何處得個非氣來？即至於人之死也，而焄蒿悽愴、昭明於上者，亦氣也。且言「寓」，則性在氣質中，若人之寓於館舍。今可言氣質中之性，以別性於天，實不可言性在氣質中也。

蓋性即理也，即此氣質之理。主持此氣，以有其健順；分劑此氣，以品節斯而利其流行；主持此質，以有其魂魄；分劑此質，以疏濬斯而發其光輝。即此爲用，即此爲體。不成一個性，一個氣，一個質，脱然是三件物事，氣質已立而性始入，氣質常在而性時往來耶？說到性上，一字那移，不但不成文義，其害道必多矣。

新安又云「有天地之性」，一語乖謬。

在天地直不可謂之性，故曰天道，曰天德。繇天地無未生與死，則亦無生。其化無形埒，無方體，如何得謂之性。「天命之謂性」，亦就人物上見得。天道雖不息，天德雖無閒，而無人物處則無命也，況得有性。

且新安之言天而並言地，尤爲不審。以體言之，則天地既不得以性言矣。以化言之，則地有化迹，而化理一屬之天。故《中庸》但言「天之所以爲天」，而不云「地之所以爲地」。地之所以爲地，亦天之爲也，故曰「無成有終」。有終者，化之迹也；無成者，天成之也。若就人性而言之，則性，天德也；氣，天化也；質，天以地成之者也。以，猶用也。不得以天地並言，亦審矣。

五常百行，何一而不以恭、寬、信、敏、惠行之？五常百行，道也。恭、寬、信、敏、惠，行道、凝道之德也。於理言之，則善有萬；於心言之，則五者盡之矣。故知夫子之以此五者答子張，理已極，功已全，更無遺也。

看聖人言語，須看得合一處透，如「克己復禮」、「主敬行恕」等，無不以此五者行之。則全體大用，互相成而無礙。若執定藥病一死法，卻去尋他病外之藥，謂恭、寬、信、敏、惠外更有何道。總成迷妄。聖人之教，如天地之有元氣，以之生物，即以之已疾，非以藥治病。則梔、芩不必與烏、附合，而人參亦且反藜蘆。凡藥之於病，生於此者，誤用之彼，則爲殺。將所以藥子張者，必且以賊他人。而此五者，自上智至下愚，有一而不當行者乎？故知聖人之言，必不爲藥。

雙峰「剛體勇用」之説，殊不分曉。凡言體用，初非二致。有是體則必有是用，有是用必固有是體，是言體而用固在，言用而體固存矣。勇而無勇之體，則勇爲浮氣而不成其勇。剛而無用，則中懷内怯，而亦何以知其爲剛。故剛亦有剛之用，勇自有勇之體，亦與仁、知、信、直之各爲體用者等。

蓋剛者，自守則厲體、不爲物屈用之謂也。勇者，果決敢爲體、遇事不怯用之謂也。故體雖不剛，要不害其爲勇。如劉琨、祖逖一流人，自守不峻而勇於爲義，是不剛而勇也。用雖不勇，要不害其爲剛。如汲黯、包拯一流人，固無喜於任事之意，而終不爲物下，是不勇而剛也。

好剛而不好學，所謂剛愎自用也。狂者，妄自尊大、輕世陵物之謂。好勇而不好學，如劉穆之、王融，只是勇於有爲，便不復顧名節，故其蔽亂。❶ 此剛、勇之別，體用各異，不可紊也。

程子言「序」，朱子言「敬」，趙、饒二氏無所見而姑爲之調停，云「二説相須，其義始備」。朱子若看得程子之言「序」也爲允當，則何故易一「敬」字？若以「序」字之義爲未備，更須添一「敬」字，亦當兼言「敬」以有「序」，不宜竟廢言「序」也。唯朱子看得程子之言「序」者於此處不切，故斷然以「敬」代之。若其仍存程説於圈外者，則取其「天下無一物無禮樂」一段而已。

釋此章之義，乃使人因禮樂而釋其所

❶「亂」下，劉校云：「原本當論『好剛而不好學，其蔽也狂』，亦引史傳古人爲證。傳寫脱去耳。」

以然。禮之所以然者敬也，樂之所以然者和也。以序配和，乃就禮樂之已成而贊其德。禮行而序著，樂備而和昭。故曰「禮只是一個序，樂只是一個和」。行禮行樂時，大段道理如此。故凡天下之有序者，皆禮之屬也；凡天下之和者，皆樂之屬也。唯然，則序非禮之所以爲禮，而配序之和亦非樂之所以爲樂。朱子云「敬而將之」，「和而發之」。程子所云序與和，只説得將邊、發邊事。其所將、所發者，則固吾心之敬與和也。

程子推天理之本然，而云「盜賊亦有禮樂」，此爲老、莊家説禮樂是聖人添上底，故與指天理之在人者以破其「前識之華」一種妄説。若夫子則緣流俗以容之有序、聲之能和者爲禮樂，故曰「人而不仁，如禮樂何」。不仁者不能如之何，又豈盜賊之相總屬、相聽順者之得與哉！

夫不仁之人所以不得與於禮樂者，唯其無敬、和之心也。若天道之自然有此必相總屬之序、必相聽順之和，則固流行而不息，人雖不仁，而亦不能違之。而凡人之將玉帛、鳴鐘鼓者，正恃此以爲禮樂也。程子此段是門人雜記來底，想爲有人疑禮樂非人心之固有，故爲反其言而折之如此，乃非以正釋此章之義。其説規模甚大，卻空闊，令人無入手處，以視聖人之言深切警省、動人於微者遠矣。

且言序者，亦因敬而生其序也。若不敬，則亦無以爲序。盜賊之相總屬，終叫作序不得。天下之序四：親疏也，尊卑也，長幼也，賢不肖也。乃盜賊之有總屬，於此四者，其何當也？凡其所奉爲渠帥者，徒以拳勇狙詐相尚，而可謂天理自然之

序乎？

若夫禮之有序者，如事父事兄之殺，此是胸中至敬在父，次乃敬兄，自然之敬而因生其序，序者敬之所生也。倘以敬父者敬兄，則是夷父於兄，而以敬兄者敬父矣。敬兄之殺於敬父而爲之序者，乃所以專致其敬於父也。禮所謂以仁率親、以義率祖，等上順下，皆爲至敬言也。然則禮之所以云禮者，以敬言而不以序言，審矣。

馮厚齋求其說而不得，乃以諸侯大夫之僭爲無序之實。此既與程子盜賊之説顯相矛盾。僭竊者，充類至義之盡，而始與盜賊等。豈盜賊之賢於僭竊者哉？夫子言禮非玉帛之云，所以通警天下之失實。若但云僭竊者徒有玉帛而無序，則周之時王舉行其所得爲之禮，雖以跛踦臨之，而已無憾於禮耶？且僭禮者亦僭樂矣，是樂之失實，亦惟不序之故，而何以只言和哉？

宋、元之際，諸儒鄙陋，隨處將僭竊插入。如「問禘説」、「入太廟」諸章，俱靠此作白賴秘訣，恰似夫子當年終日只尋著者幾個諸侯大夫厮駡，更不知此外有天德王道在。虞伯生以此注杜甫詩，且一倍酸鄙，不知有杜，而況其望聖人之門牆也哉！

盜賊之有渠帥，有僂儸，一般底尊卑之序，也恰象個禮。禮云禮云，拜跪先後云乎哉？即不仁之人行禮，也須有序。於此正好看他别處。禮中自然之序，從敬生來，便是天理。盜賊之序，因畏故爾，便是人欲。以此思之，則凡修敬父、敬君之儀，而實以畏君父之威，及爲法制清議所

束縛，不敢不爾者，皆與盜賊等，而終不知禮之云者也。

程子此段言語，想被門人記來不真，而以己意添换，遂成差謬。其語酷似侯河東，繇他貪於規模之大，而切體無實，程子所云「只好隔壁聽」者是也。不然，則或有問者，程子以其有不知序之病，以此藥之，而藥即成病也。凡藥病者，藥無非病。

夫子驀地説個「予欲無言」，看來意義自是廣遠深至。先儒於此，只向子貢轉語中求意旨，卻不在夫子發言之本旨上理會，徒增枝葉，益入迷離矣。

子貢曰：「子如不言，則小子何述？」此是子貢從無言中抽出小子之待述一種來，致其疑問，而夫子所答，則又於成己成物一本原處，見得雖爲小子述計，亦不在言也。若子貢未問以前，則夫子初不從教人起義。

向後再言「天何言哉」，非複詞也。前云「天何言哉」，言天之所以爲天者不言也。後云「天何言哉」，言其生百物、行四時者，亦不在言也。《集註》云「學者多以言語觀聖人，而不得其所以言，故發此以警之」，只此殊失聖人氣象。

慶源於此作兩種解，要皆無實。一云：「學者體察之意常少，徒得其言而不得其所以言。」使然，則是夫子故爲此憤激之詞矣。苟夫子爲此憤激之詞，而子貢且云「小子何述」，是何其一堂之上，先生悻悻而弟子煩瀆耶？此説之最陋者也。一云：「天理流行之實，凡動静語默皆是，初不待言而著。學者惟不察乎此，而但以言語觀聖人，是以徒得其言而不得其所以

言。」夫繇言而知其所以言，與不繇言而知其所以言，是孰難而孰易？學者且不能於言而知其所以言，乃欲使於動靜語默得之，不愈增其茫昧乎？

且夫言之不足以盡道者，唯其爲形而下者也。起居動靜之威儀，或語或默之節度，則尤形而下之枝葉也。雖天理流行於其中，而於以察理也，愈有得筌蹄而失魚兔之憂。夫子以姊之喪，拱而尚右，而門人皆學之，是學者固未嘗不於動靜語默觀聖人。乃得其拱而不得其所以拱，其執象以遺理，更有甚於執言者。則子又將曰「予欲不動不静不語不默」哉！

逃影於月而就燈，不知燈之爲影且甚於月也。凡此戲論，既皆無實，則知所云「予欲無言」者，非爲學者言也。

蓋自言曰「言」，語人曰「語」，言非語也。抑非必喋喋多出於口而後爲言也，有所論辨而著之於簡編者皆是也。聖人見道之大，非可以言説爲功，而抑見道之切，誠有其德，斯誠有其道，知而言之以著其道，不如默成者之厚其德以敦化也。故嘗曰「訥」，曰「恥」，曰「怍」，曰「訒」，抑至此而更云「無言」。則終日乾乾以體天之健而流行於品物、各正其性命者，不以言間之而有所息，不以言顯之而替所藏也。（此所云「品物流行」、「各正性命」，皆以成己之德言。）

朱子《感興詩》深達此理，較《集註》自別。其云「萬物各生遂，（言天。）德容自溫清（言仲尼。）」，則固以德容之溫清，配天之生物，而非云天以生遂爲功於物，聖以溫清爲不言之教也。又云「發憤永刊落，奇功收一原。」所謂「發憤刊落」者，即訒言之極致而無言也；「奇功收一原」者，以言大德敦化

之功有以立天下之大本，而不在擬議之閒也。

繇此思之，聖人之欲無言者，亦當體實踐以自盡夫天德，而收奇功於一原矣。豈徒悻悻然憒門人之不喻，而爲此相激之詞，如西江學究之於蒙童也哉？曰「天何言哉」，則體天德者不當以言矣。曰「四時行焉，百物生焉，天何言哉」，則雖如子貢之爲小子慮者，亦即以成己者成之，而不在言矣。

嗚呼！論至此而微矣。非老氏「知者不言，言者不知」之說也，非釋氏「言語道斷，心行路絶」之說也，聖人所以「自强不息」，「顯諸仁，藏諸用」，「洗心而退藏於密」者也。聖人之德，耳順矣，從欲不踰矣，盈前而皆道，則終日而皆德，敦化者敦厚以化成也，川流者不舍晝夜也。夫何言哉！密與萬物爲裁成輔相，而顯與達道達德爲誠明也。以此成己，而致中和以位天地、育萬物，以此成物，而篤恭以天下平矣。小子而欲學焉，相與終日於博文、約禮之中，亦下學而上達矣。

是夫子非虛欲之也。欲無言，則終無言也。時而行也，則周流以行道於七十二君之國。時而藏也，則祖二帝，述三王，删《詩》、《書》，定禮樂，（皆述而不作。）因魯史成《春秋》，（《春秋》文成數萬，聖人未嘗有所論斷。）而百王之大法以昭。蓋未嘗取其心之所得者見之言也。故曰「我欲託之空言，不如見諸行事」，而天下萬世無不被其時行物生之功矣。此聖人所以成己而成物者，夫何言哉！嗚呼，亦微矣，非可以淺見一二測也。

「小子何述」，非小子何法之謂。述者，轉稱之以傳於人也。子貢之意，欲夫子著書立教，而使弟子述之以詔後世，亦非但自爲學也。夫子云天何言而時行物生，則在己固不待言，而小子亦無容述矣。

嗚呼！聖人之去今幾二千歲，而天下雖在夷狄盜賊之世，且未盡人而禽也，豈徒以聖人之言哉？如以言，則誦聖人之言者，且不免於禽行，而其能與知與行夫聖人之道者，或未得耳聞口誦夫聖教。天命之性，聖人顯道而神德行，莫之爲而爲之，固非人之所易知也。嗚呼，愚之所言者，如此而已。過此以往，不可得而言矣。雖然，其與釋氏「自性衆生，一念普度」者，則薰蕕矣。熟讀張子《正蒙》而有得於心焉，或知其旨。此二段文字，愚雖不肖，不敢爲欺人之語。抑不能顯指其所以然，則力有所不逮，而言者本不能盡意者也。

切須知言與語異。子曰「予欲無言」，若有人問時，惡得不「叩兩端而竭焉」。今一部《論語》具在，且說夫子所言者是那一段道理？若《老子》五千言中，徹首徹尾，只是一句子作宗風。即孟子亦所未免。即此聖人且就一時一事說去，自止至善。即此可想其天行之健、於穆不已氣象。若問而亦以無言答，則天龍一指，臨濟三拳而已。

小注中「邪僻」二字，所該甚廣。愚不肖者有愚不肖之邪僻，賢智者有賢智者之邪僻。不正之謂邪，因而深陷於邪之謂僻。然則莊子之嗒然喪偶，釋氏之面壁九年、一念不起，皆邪僻也，皆「飽食終日，無所用心」者也。

雙峰言「静坐時須主敬」，大有功於聖學。當知静坐無敬字，不如博弈。抑謂無事不可兜攬事做，讀書窮理不可煎迫而失涵泳，故有静坐時，則以主敬工夫當之。若謂主敬工夫，須静坐方做得，但静坐而他無所用心，以便主敬，則又僻矣。

程子論「《復》見天地之心」，是動中見得《復》下一陽動也。聖人於此，直教將此心有可用處儘著用，無有一法教人向静坐中求。

微子篇

微子之去，若以存祀之故，則微子必殷之亡矣。知殷之亡則可，必殷之亡則不可。如父母之病，雖知其不起，不忍必也。且古之帝王失天下者，其祀必不廢，則雖無微子，殷祀豈遂斬乎？

抑云微子爲殷王元子，義當存祀，則尤不審。當帝乙立紂爲冢嗣之日，微子已不復以元子自居矣。若胸中更挾一「元子」二字，則微子亦建成矣。

且紂固有必亡之道，而亡不亡則尤繫乎天。夏之太康，唐之懿、僖二宗，其宜亡也，亦不下於紂。使紂早死，而國立賢君，商祚再延，則微子之去以存祀者，作何收煞？蓋微子之去，本以遠害而全親親之恩。《尚書》「舊云刻子」一段，分明説得有原委。愚於《尚書引義》中辨之詳矣。

柳下惠於魯爲「父母之邦」，較孔子所云「父母之國」者又別。柳下惠，展氏之子。展之賜氏，自無駭之卒，而惠之生去無駭不遠，應只是無駭之子、夷伯之孫，於

魯公室在五世祖免之中，故義不得去而云然。春秋之法，公子不得去國，自是當時通義。士師官亦不卑，但無駭爲上卿，執國政，而其子爲士師，則卑矣。胡泳引unfilled事爲證「士師在邑宰之下，官小可知」。戰國之時，天下分裂，一國乃無數邑，邑宰官固不小，如楚申公、沈尹皆爲大臣，而平陸距心，爵亦大夫，與今日縣令不同，不得以邑宰之小證士師也。

《集註》於「佞人殆」與此「殆而」之「殆」，皆云「危也」，初無異釋。慶源云「既幸其或止，而又慮其殆」，則似謂孔子若從政，則有仕路風波之憂。如此下語，恐非接輿之意。接輿一流人，直是意致高遠，亦不甚把禍福做件事在心裏，特其憤世嫉邪，不耐與此曹爲伍爾。人若畏禍福，直是隱不得。飢寒風雨皆危機也。又況末世人情之所樂與爲難者，偏在無勢位之人耶。「今之從政者殆而」，與夫子所言「斗筲之人」同意。殆，危也，危亦險也。亦其姦邪傾險，不足與同有爲也。《集註》太略，以言佞人者參觀之自得。

伊川說荷蓧稍高。但就其待孔子、子路之禮際見得如此，不知日暮留宿，自不得不爾，與道左相逢者勢異，非荷蓧之獨厚於聖賢也。若云荷蓧知長幼之節，則安見接輿、沮、溺之並此不知耶？

今此諸人，無從詳考。但以風味想之，則接輿似較勝。記者加以「楚狂」之名，亦且許之爲狂矣。狂者，聖人之所欲得而與之者也。夫子於荷蓧，使子路反見

而不自往；於沮、溺，則直不與語；於接輿則下而欲與之言。聖人待之，亦自有差等。且接輿直欲以其道感動聖人，三子則漠然自是而不顧，即此可想其胸次。接輿雖憤世嫉邪，而於心自樂。三子只氣很很地埋頭恁做去，且與鳥獸同群矣。楚狂自有虞仲、夷逸之風，三子則幾與於陵仲子等輩。

若謂丈人見其二子一事，與仲子避兄離母不同，則又不然。仲子之於妻，亦有冀缺、梁鴻之風，不可以其小者信其大者也。雲峰以「楚狂」二字冠此三章，言沮、溺、丈人皆楚之狂士，直是不識得狂。三子者謂之爲狷或可。狂不可得，乃思狷，是又其次也。

禮，王大食三侑，則雖天子初飯亦不用樂。魯有亞、三、四飯，明用王禮。齊氏言「不言一飯，孔子正樂而去其一」。孔子正樂，但能論定樂之聲容，所云「《雅》、《頌》各得其所」者是也，豈能取魯君之樂官而裁革之？藉令裁樂，則亦當裁四飯，而不裁其初。後儒苟欲推尊聖人之功化，如此類者，直是不通。

樂官之去，雙峰謂魯專尚淫哇故去，是也。潛室歸咎於三家强僭，則三家之僭已久，此諸子者，當其始便不應受職矣。

讀書者最忌先立一意，隨處插入作案，舉一廢百，而聖人高明廣大之義蘊隱矣。子曰「斗筲之人，何足算也」，原不屑屑與此曹争是非。及云「故夫三桓之子孫微矣」，則又未嘗不矜其愚以召禍也。楚狂云「今之從政者殆而」，早已不中聖人之

意。鄭聲亂《雅》，自是世道人心一大關係。區區自起自滅之三家，值得甚緊要來。

子張篇

子張所説三章，皆繆於聖人之旨。「論交」一章，《集註》折之，當矣。「見危授命」一章，❶朱子以微詞貶之，而又爲之救正。「若執德不弘」一章，則爲之周旋，以曲成其是。乃若朱子所言量貴弘而志貴篤，則誠不易矣，然而子張之説，則不如此。

聖門諸子，晚年受業者，別是一般氣象。如曾子、子游、樊遲諸賢，蚤歲即游聖人之門，踐履言語，精密深遠，較先進諸子，已有升堂、入室之別。故夫子在陳，思狂簡之小子，而欲爲裁之。裁之者，直爲品節之而已，不似子張、子路輩須與脱胎換骨也。原其學於夫子之時，年已過矣，習氣已深而不易革矣。唯天資之高，故亦能以聖人爲法則，而不陷於邪。至於聖人之微言大義，則有所不能領略，而況其能詣入也。

就中子張最爲粗疎，總不入聖人條理，故曾子、子游直斥其不仁而非爲苛。其云「執德不弘，信道不篤」，就此二語，已全不知入處，而安望其爲仁！

「執」云者，守也，執之以爲固有也。聖人説「吾道一以貫之」，固是渾淪廣大。而於道大者，於德則約，故曾子以「忠恕」一言爲得其宗。乃彼則曰「執德弘」。德

❶「授」，中華本據《論語》原文「士見危致命」改作「致」。

者，得之於心者也。執所得於心者而欲其弘，則是此一德，而彼又一德矣。不然，則欲盡取夫德而執之矣。吾以知其不能弘而抑非德也。何也？雜用其心以求德於天下，則其所謂德者，豈其能以自喻而有以自慊乎？繇他説「見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀」，只在事上見德，便只向事上求德。故孔子曰「知德者鮮矣」，蓋爲子張輩歎也。

今即以「見危致命」等語思之。其云「見危致命，見得思義」，猶之可也，以夫子嘗言之也。乃子所云「見危授命」者，固但以爲「今之成人」，以其異於仁人之以成仁故而殺身，而不因見危以生其激烈也。「見得思義」居九思之一者，則唯君子業於静存動察而全夫聰明忠敬之體矣，則於義擇之爲已精。而當其見得，加以警省，取

吾心所喻之義合同比勘，以證其當得與否，則其審義者爲尤密耳。初非未見之前，思誠之功未密，迨夫得者之當前，而後思執義以爲德也。乃云「其可已矣」，則是取天下之可有得者，以自矜其不取而爲德也，此固近似聖言而無實矣。

至云「祭思敬，喪思哀」，則待祭待喪而後思，是不必仁人而後可以享帝，孝子而後可以享親也。且方喪思哀，吾不知其所思者何也？若思死者之可哀而哀之，則是本無哀而求哀也。若思吾之當哀而哀焉，是以哀爲不得已，而聊相應酧，吾恐其有聲而無淚，有淚而不生於心也。方祭乃思敬，則必不能敬；方喪乃思哀，則必不能哀。唯子張天資高，才力大，或可以臨時取給，而敬與哀之來赴其思者，能令人見其有餘。乃即使其無不給矣，而一念以

承祭而臨喪，一念以思哀而思敬，則其所謂敬者，亦特不惰於儀容；所謂哀者，亦特不衰於哭踊。求夫所謂愾乎有聞，惝然有見，洋洋如在而綏我思成，皇皇如有求而不得，充充如有所窮，往如慕而反如疑者，我有以知其必不能也。何也？則唯其務宏以執德，而不知存養夫大本之至一者以貞夫動也。

《書》曰：「德唯一，動罔不吉；德二三，動罔不凶。」今且於危執致命之德，於得執義德，於祭執敬德，於喪執哀德，以是爲取之天下者各足，而效之吾心者各得其主，逐物意移而無以相成，猝至互起而無以相周，「德二三，罔不凶」矣。

且於見危而致命，於得而思義，於祭而敬，於喪而哀，初非有本，而因事以執，以爲肆應於無窮。方其因事而執也，豈果有得於心哉？亦曰：道之於危當授命，於得當以義，於祭當敬，於喪當哀，道之當然者吾篤信之而可矣。

夫不信吾心之所固有，而信以道之所已然，則亦耳聞目見，據一成之名法，而不知死生之理、取舍之衡、通神合漠之誠、惻怛根心之實，一率夫吾心不容已之天德。以舍其所自喻者而弗之信，則亦求諸人而不求諸己，執器以爲道而不凝道以其德。雖云篤也，吾已知其痛癢相關之地，無有生死與共、寤寐勿諼之誠矣。乃但規規然執一成之例，必不得篤也。是云篤者，拘其身心以取必於信，則其爲賊道也不小。

夫君子之於道，雖無或疑之也，雖未嘗不率循之也，而窮變通久以曲成夫道者，則曰「善道」。其於德也，雖不執一以

廢百也，雖擴充之而達乎天下也，而洗心藏密以復其性之德者，則必曰「篤信」。故道可弘也，而不用夫篤信也；德必篤信也，而不弘以執之也。唯篤吾所自信之德，而不徒信夫道，故患有所不避，而有時乎不死，以異匹夫之諒。非義所必不取，而有時不辭，以成上下之交。皆道之弘處。唯執德於未發之一本，以成既發之殊節，而不於已發之用弘者偏執以爲德，則體一而用自弘，將不期弘而弘焉。故於祭不期敬，而洋洋如在者，相與爲顯承；於喪不期哀，而瞿瞿梅梅者，必自致而無之有悔。

今乃倒行逆施，恃其才之可取給於俄頃，以淺量夫道之不過如是而別無可疑，乃執此彷佛乎道者以咸執爲己德，曰吾之爲德弘矣，非硜硜孤信其心者也，吾之於道無疑矣，非有所隱深而不可知者也。乃居德於弘，則正心誠意之不講，而天下之大本以遺。自謂無疑於道，則格物致知之不用，而天地之化育，其日遷於吾前者，具忘之矣。此其所以爲「子張氏之儒」，而「難與並爲仁」矣。夫子嘗告之曰「主忠信，徙義」。忠信以爲主，無誇弘也；徙義則日新無固信也。而奈何其不喻也！

後世之爲此者，則陳亮是已。固自許以能爲有亡，而譏朱子之於德不弘，於道不篤也。其言「金銀銅鐵合爲一冶」者，則「執德弘」之説也。其曰「君父之讎不報，則心於何正，而意於何誠」，是唯篤信道而不信德也。雜取俠烈事功，以盡皇帝王伯之藏，而嫚罵諸儒爲無實，則「其可已矣，焉能爲有亡」之説也。

春秋之季，與晚宋略同。士大夫漸染於功利之私者已深，特以先王之名教猶有

存者，姑相與擬議以爲道。其賢智之資，既行此以有餘，則雖日聞聖教而不能洗滌其習氣。此夫子所以有「不行、不明」之歎。迨其後，魯之小子，自幼學而受聖人之薰陶，則習氣不能爲之染污，是以夫子深取其狂簡。狂則拔於流俗，而進取夫精義窮神之德，不拘於聞見所得之道，坦然信之而遽謂可已。簡則擇善於所獨得之真以專致其功，而不逐物求理，隨事察義，以自矜所得之富。故知子游、樊遲之所至，非子張所得問其津涘也。

或疑子張所言，何以知其與朱子「量弘志篤」爲不同。乃取其説而釋之：曰「執」，則非量之謂也。曰「信」，則非志之謂也。志道篤可也，信道篤不可也。志道者以道爲志，則有得於心，而所信亦德矣。故朱子之曲爲救正者，非子張之所及也。使子張在朱子之門，且與陳亮等，而況聖門狂簡之士。

《集註》「則心不外馳而所存自熟」，是兩截語，勉齋、潛室俱作一句讀下，其誤不小。《集註》喫緊在一「所」字。「所存」者，固有所存也，與元稿云「事皆有益」，意亦無殊。特以言「事」不如言「所存」之該乎事理，言「有益」不如言「熟」之有得者深耳。圈外注載二程夫子之言，前一條是「心不外馳」之意，第二條是「所存自熟」之旨，只此極分明。勉齋、潛室似説「心不外馳」則「存之自熟」，毫釐之差，千里之謬矣。

存者，存其理也，存學、問、思、志所得之理也。若空立心體，泛言存之，既已偏遺仁之大用，而於鳶飛魚躍、活潑潑地見

得仁理昭著者，一概删抹，徒孤守其洞洞惺惺、覺了能知之主，則亦靈巖三喚主人之旨而已。

彼蓋誤認「在中」之義，以爲不求仁而得仁，借此博學、篤志、切問、近思做個收攝身心的法，以消歸其心，使之日有所用而不放。審爾，則是以此四者爲敲門磚子矣。使其然也，又何必學、問、志、思之屑屑哉？運水搬柴，與拈一句没意味話頭，吞不下、吐不出，死教參去，其以收攝此心，更爲直截矣。程子所云「徹上徹下」，固自有意。如黄、陳之説，則道固不徹於下，直假此以消妄心，亦不能徹上也。悲哉，朱子没而門人亂其師説以叛即於禪，有如此也！

朱子之意，緣人之求仁者，或只在應事接物上尋討，如子張等。則始於事物求仁，繼且因應事接物之多歧，遂引著此心向功利上去，此外馳之粗者也。若其不然，則又空置此心，教且向空洞無物處索見本體，因與高遠無實之興致相取，此外馳之精者也。粗者之入於害也易見，而其害猶淺。精者害愈深則馳愈甚，日日自以爲存心，而心之放而不求，以駸駸入於無父無君之教，載胥及溺而不自知。若能於此四者用功，不即與事物俱流，而實以與萬事萬物成極深研幾之體，則心之所存，皆仁之所在，必不使一念之馳於仁外矣。而豈假此以閒制其心，如授毬於獅子以消其悍鷙，使人欲不得而起之謂哉？

云「所存」者，即存仁也，存仁之顯諸事理者也，存夫所學、所志、所問、所思之擇乎仁而有得者也。蓋心原以應事，而事必有其理。其事其理，則皆散見於文而可

學也。博學而切問，則事之有其理者可得而見矣。篤志以必爲，而又近思之以求體驗之有得，則以理應心，而理之得皆心之得矣。以此爲功而不舍，則於仁之即吾身而具、即事理而顯者，無不見焉。亦如此以爲功，則所以體仁者皆得其實，固即此學、問、志、思之中有以得夫仁而體之也，故曰「仁在其中」。

子夏此語，極是平實樸滿，見得仁處，而深以戒夫枯坐觀心、求之寂静而不知所止宿者。故明道言「徹上徹下」，其意亦謂即下即上，不當舍下而别求上。故將古今聖賢修道之教授學者，而使之深求焉，仁即此中而在，直到與天地萬物爲一體，也只在此中。其言十全警切，可謂體用俱彰。乃諸子不察，猶且立一存心爲主，而以學、問、志、思爲賓，則是學、問、志、思之外，别有仁焉，而不在其中矣。勉齋云「不可以爲求此而得彼」，是也。乃又云「心常有所繫著」，則顯用釋氏「繫驢橛」之旨，夫且自言而自背之矣。

朱子説仁是「心之德，愛之理」。博學、切問者，求知其理也。篤志、近思者，求其有得於心也。只此斬截作解，便與子夏之意脗合。「仁在其中」者，言仁本在所學、所志、所問、所思之中，於此體仁而力行之，則天理爛熟，存之於己，而不患其與仁相背矣。不然，或將外馳以求仁，而反失之身心事理之中，非徒無益而又害之矣。通程、朱之微言，以求子夏之大義，盡於此耳。

「憚於自欺」一「憚」字，意味極長。君子之不自欺，誠憚之也。謂之曰「過」，則

雖在小人，於此一事亦不是立意爲惡，而特偶然之失爾。

君子胸中原有一天理在，則自欺處直是倒縮將來，雖欲爲之而力不任。故必發露出來，怕得要如此遮掩。小人良心已牿亡，胸中全無天理，而偏多顛倒回互之才，他看著首尾中外，原不消相應，蓋覆得去便與蓋覆，有何難之有。學者須教此心有憚於自欺時，方是天理來復之幾。

子夏之以灑掃應對教其門人，其能習爲之而即已通其所以然與否，今不可考，要之則似但習其文而未能。灑掃應對之所以然，其難於即見者，較之精義入神爲尤甚。於此下學而上達，聖功之極境也。

程、朱於此分四層說：灑掃應對爲事之小者，精義入神爲事之大者，灑掃應對之所以然爲理之小者，精義入神之所以然爲理之大者。乃自初學言之，則事亦有其小大，理亦有其小大；而自上達言之，則事自分小大而理一貫也。以此如實求之，則未至乎上達、一貫之極致者，固不得執灑掃應對之所以然，爲即精義入神之所以然，而便以此括天下之理。灑掃應對之所以然，終是不過如此，便說愼獨，也只是愼此灑掃應對之節耳。

子游抹去下者一節，作無理之事，固是不識天理之全體。朱子又慮人卻拈著者灑掃應對之形而上者以爲至極，而以之貫天下之道，則其害之淺者，有致遠則泥之憂，其害之深者，且如釋氏之運水搬柴爲神通妙用，將視天下之事，除取現前更無有法，而君子之以彌綸參贊乎天地者盡廢矣。

灑掃應對，形也。有形則必有形而上者。精義入神，形而上者也。然形而上則固有其形矣。故所言治心修身、詩書禮樂之大教，皆精義入神之形也。灑掃應對有道，精義入神有器。道爲器之本，器爲道之末，此本末一貫之説也。

物之有本末，本者必末之本，末者必本之末。以此言本末，於義爲叶。而子游之言本末也則異是，以大且精者爲本，小且粗者爲末。乃不知自其形而上者言之，則理一也，而亦未嘗不以事之大小分理之大小。若以其形而下者言之，則彼此各有其事，各有其用，各有其時，各有其地，各有其功，各有其效，分致而不相爲成，安得謂大且精者爲小者之本乎哉？

唯其大且精者之不能即攝小且粗者而共爲本末，故曰大小精粗，俱學者所不可遺之事。而以小子質性之不齊，姑且使脩其小且粗者，俾其事之易盡，而以漸得其理，然後授之以大且精者之事，而以用力之熟，擴充有自，則大且精者之事可得而學矣。合小大精粗而皆習其事，所存既熟而心不外馳，則夫灑掃應對之所以然可得而見也，精義入神之所以然可得而見也，灑掃應對之所以然與精義入神之所以然，其即下學即上達、一以貫之者，夫亦可得而見也。

於事有大小精粗之分，於理亦有大小精粗之分。乃於大小精粗之分，而又有大小精粗之合。事理之各殊者分爲四，一事之粗小，二事之精大，三粗小之理，四精大之理。與理之合一者爲五，粗小之理即精大之理。此事理之序也。始教之以粗小之事，繼教之以精大之事，繼教以精大之理，乃使具知粗小之

理，而終以大小精粗理之合一，如夫子之告曾子。此立教之序亦有五焉，而學者因之以上達矣。子夏立教之序，其意蓋如此。

乃事因理立，則理即事在。是方其初學之時，有所事於事，即其有所事於理。而如程子所云「慎獨」者，則徹上徹下所共用之功，則雖姑教之以粗小之事，而精大之理與合一之理，亦既在焉。是故迨其豁然貫通之後，則已知吾向之所有事於粗小之形而下者，皆以獲左右逢原之樂也。此則程子所以深信聖道之誠然，而朱子所以辟鵝湖之邪説，以抑子游末有本無之偏詞也。合《集註》、《語録》觀之，自當爲分析如此。勉齋、雙峰之説，治亂絲而益紛之，芟之可也。

於行上説，則灑掃應對之授全體於天則，與精義入神之有其天則，一也。而學者之以慎獨爲要，則慎之於灑掃應對，與慎之於身、心、意、知、家、國、天下，亦一也。於知上説，則精義入神之形而下者大，其形而上者精；灑掃應對之形而下者小，其形而上者粗。自非聖人一以貫之，則知之者實各有所知，而不可以此通彼。子游欲於知上統一，而以本貫末，故誤。程子推子夏之意，於知分次第，教者但能教人以知，行則存乎其人，非教者所可傳。而所以行之者一，則雖有次第，而非灑掃應對之得末而喪本也。如此看來，乃有分疏，有津涘。雙峰説慎獨處大錯，雲峰辟之爲當。

爲不學者言，則不問其仕之優不優，固不可不學也。當云「學而優方仕」，不當云「仕而優則學」。爲不仕無義者言，則亦

當以分義責之，非徒以學優之故，須急售其所學也。《或問》「各有所指」，慶源分已仕、未仕說，自與《集註》「當事自盡」之說恰合，餘說俱不足取。

自致與盡己不同。盡己者，盡己之所當盡也。自致者，盡乎用情之極致也。南軒添個「推是心」一層，胡氏又云「非專爲喪禮發也」，則欲人以所致於親喪者，施之於疏遠之人、平常之事，此二本而無分矣。親其鄰之赤子若親兄子然，且不可，況以終天之憾，移諸人之疎、事之小者哉！

資於事父以事君，敬同而愛且不同。兄弟之服期，而其仇讎也但不與同國。因其所當與者，稱中心之則而無所吝，即盡己之忠矣。安得以執親之喪者概施之？即至於父母之養，而猶不足以當大事，唯其爲可繼也。則世之埋兒、割股者，皆爲已甚。夫子說個「人未有自致」，具顯理一分殊之義。於此不察，將有如釋氏之投崖飼虎者，而大倫蔑矣。

堯曰篇

小注云「理之在事而無過不及之地也」，乃自己用中後見得恰好如此，非天下事理本有此三條路，一過、一中、一不及，卻撇下兩頭，拿住中間做之謂。中者，天之德也，天德那有不周徧處。無過者，消鎔著世之所謂過而皆無之也。無不及者，本皆至極，自無不及也。

《中庸》言擇，但云「擇善」，不云擇中。俗儒不省，便向者裏捏怪，又分中、過、不及爲三塗，直兒戲不成道理。看《中庸》說

擇之功，只學、問、辨、思、篤行，己千己百而弗措，何曾有揀選不錯，孤孤另另一條驀直去意。朱子云「凡物剖判之初，且當論其善不善，『惟精惟一』，所以審其善不善」，非精一以求中也。又云「精則察夫二者之閒而不雜也」。所云「察夫二者」，人心、道心之分而已，豈擇於過、不及與中三者之閒哉？無已，則將云過不及便是人心。夫不及者，亦從事乎理而不逮，既非人心之陷溺者比。抑既爲人心矣，其視道心有雲泥之隔，而安能有過於道心者乎？聖賢於此，只在人欲净處得天理之流行，原不曾審量彼此，截過補不及，而作一不長不短、不粗不細之則。朱子云：「後面説『謹權量、審法度、脩廢官、舉逸民』，皆是恰好的事。」如此數者，豈有過在一頭，不及在一頭，而此居其中者乎？

盈天下只是個中，更無東西南北。盈目前只是個中，更無前後左右。《河圖》中宫十、五，已括盡一、六，二、七，三、八，四、九在内。帝王用之，大而大宜，小而小宜，精而精宜，粗而粗宜；賢者亦做不到，不肖者亦做不到；知者亦知不徹，愚者亦知不徹。參天地，質鬼神，繼前王，俟後聖，恰恰好好，天理純至，而無毫髮之閒缺，使私意私欲得以相參用事，而不足於大公至正之天則。故曰「皇極」，曰「至善」，胥此中也。不及者自畫於半塗，而過者豈能越之。非聖人之獨爲其難，以理本應爾，更無過、不及旁開之轍跡也。

特自後人觀之，而以小康之世、中材之主較之，則有不及者焉，因有過夫不及者焉；有過夫不及者焉，因有不及夫過者焉。是以可即其類而名之曰過，曰不及。

而帝王之所執以用於天下者無是也。故既無不及也，而抑非過夫不及者也，因可贊之曰此無過、不及之德也。而乃以恰稱乎理，則亦以知理之在事者，固有此無過、不及之地，而非過、不及者之所得企而及也。俯而就，但以情言，不以理言。

「無過、不及」一「無」字，是盡情之詞，非本有而爲無之，亦非此無而彼有，只是從來没有意。既無其實，即無其名。無其名又説個過、不及，是從世俗上借來反勘底。若大中之爲道，❶其無過、不及也，猶人之無角無尾，更不待言也。先儒緣不爲之文句以反形之，則初學不知，故就其從來所本無，向後所必無，而斯道不行不明之世，則有此兩種互相譏非之名，因取而形之曰無此也。如以禽獸擬人，而謂無角與尾，虛立之名以彰其不然爾。

過者謂不及者不及，不及者謂過者過，故夫子亦就師、商二子所互相非者以言之。其實則只是差錯了。無論道必無可過，過者終未嘗已經過乎道而又越之。即不及者之於道，亦全未有分在。如訪人於百里之外，至五十里見似其人者，而遽謂得遇焉，既終非所訪之人，則並此所已行之五十里，都成枉步，只如一步也不曾行得相似。雲峰諸子固未足以解此。

讀四書大全説卷七終

❶「大」，嶽麓本據衡陽王鵬所藏殘鈔本改作「夫」。

讀四書大全説卷八

孟子梁惠王上篇

龜山云：「《孟子》一書，只是要正人心。」此語亦該括不下。向聖賢言語中尋一句作紐子，便遮蔽卻無窮之理。以此爲學，博約之序已迷，將此釋經，紕戾不少。到不可通處，又勉强挽回搭合去，則雖古人之精義顯相乖背，亦不惜矣。

如將「正人心」三字看得闊，則盡古今有德者之言，誰非以正人心者，而何獨孟子？如以孟子之自言「我亦欲正人心」者以爲據，則彼所云者，以人心之陷於楊、墨之邪而不正也，故以距楊、墨者正之。七篇之大義微言，豈一一與楊、墨爲對壘哉？孟子説心處極詳，學者正須於此求見吾心之全體大用，奈何以「正人心」「心」字蓋過去？所云欲正之人心，則是仁義充塞後，邪説之生心者爾。若《大學》言「正心」，自是天淵。《大學》之所謂心，豈有邪説害之？其云「正」，亦豈矯不正以使正耶？

《大學》夾身與意而言。心者，身之所自脩，而未介於動，尚無其意者也。唯學者向明德上做工夫，而後此心之體立，而此心之用現。若夫未知爲學者，除卻身便是意，更不復能有其心矣。乃惟如是，則其爲心也，分主於静，而見功於欲脩之身，較孟子所言統乎性情之心且不侔矣。

孟子云「存其心」，又云「求其放心」，

則亦「道性善」之旨。其既言性而又言心，或言心而不言性，則以性繼善而無爲，天之德也；心含性而效動，人之德也。乃其云「存」，云「養」，「苟得其養」。云「求」，則以心之所有即性之善，而爲仁義之心也。仁義，善者也，性之德也。心含性而效動，故曰仁義之心也。仁義者，心之實也，若天之有陰陽也。知覺運動，心之幾也，若陰陽之有變合也。若舍其實而但言其幾，則此知覺運動之惺惺者，放之而固爲放辟邪侈，即求之而亦但盡乎好惡攻取之用。浸令存之，亦不過如釋氏之三喚主人而已。

學者切須認得「心」字，勿被他伶俐精明的物事占據了，卻忘其所含之實。邪說之生於其心，與君心之非而待格謂之心者，乃「名從主人」之義。以彼本心既失，而但以變動無恒，見役於小體而效靈者爲心也。若夫言「存」，言「養」，言「求」，言「盡」，則皆赫然有仁義在其中，故抑直顯之曰「仁，人心也」。而性爲心之所統，心爲性之所生，則心與性直不得分爲二，故孟子言心與言性善無別。「盡其心者知其性」，唯一故也。

是則龜山之語病，誠有如朱子所譏者。龜山於此言心言性，以闢歐陽永叔無本之學，亦誠有功斯道。然其歧心與性爲二，而以邪說者蔽、陷、離、窮之心，人君一暴十寒之心，同乎君子所存之心，又浸入於異端覺了能知之說，則甚矣言道者之難也。

雲峰分「心之德」、「心之制」爲體，「愛之理」、「事之宜」爲用，如此讀先賢文字，

只在他光影邊占度，何曾得見古人見地來。朱子爲仁義下此四語，是刳心出血句，亦是籠罩乾坤句，亘古今之所未喻，與彼説出，卻以體用發付去，鹵莽可恨。

説性便是體，纔説心已是用。説道便是體，纔説德便已是用。説愛是用，説愛之理依舊是體。説制便是以心制事，觀朱子利斧劈將去之喻自見。利斧是體，劈將去便則是用。如何不是用？説宜是用，説事之宜便是體。事是天下固有之事。乃其大義，則總與他分析不得。若將體用分作兩截，即非性之德矣。

天下唯無性之物，人所造作者，如弓劍筆硯等。便方其有體，用故不成，待乎用之而後用著。仁義，性之德也。性之德者，天德也，其有可析言之體用乎？當其有體，用已現；及其用之，無非體。蓋用者用其體，而即以此體爲用也。故曰「天地絪緼，萬物化生」，天地之絪緼，而萬物之化生即於此也。學者須如此窮理，乃可於性命道德上體認本色風光，一切俗情妄見，將作比擬不得。

「禮者仁之餘，智者義之歸」，此如説夏者春之餘，冬者秋之歸一般。以天道言，則在變合之幾上説，卻不在固有之實上説。故可云夏者春之餘，而不可云火者木之餘；可云冬者秋之歸，不可云水者金之歸也。《太極圖説註》中分五行次序作兩支，一水火木金土。一木火土金水。學者須與他分明。孟子此所言仁義，大都在發用上説，故朱子得以其餘者歸統禮智。若以固有言之，則水火木金土之序，以微、著爲先後。而智禮，文也；仁義，質也。文者迹著

而撰微，質者迹微而撰著，則固並行而無衰王之差矣。

《孟子》七篇不言禮，其言樂也，則云「今之樂猶古之樂」，此語大有瑕。大率多主質家之言，是他不及孔子全體天德處。顔子親承孔子，亦不爾也。

覺軒以「而已矣」與「何必」之辭爲斬釘截鐵，大不解孟子語意。人君之當行仁義，自是體上天命我作君師之心，而盡君道以爲民父母，是切身第一當脩之天職，如何説得「亦有」？當云「唯有」。利，則世主嗜殺人而胥及溺之病根，生死關頭，切須痛戒，如何但云「何必」？當云「不可」。

不知此乃孟子就梁王問利處婉轉説入，言即欲利國亦有仁義而已矣，何必言利而後爲利也。此與夫子説「言寡尤，行寡悔，禄在其中」一例。仁義，自大不遺親，不後君，而無篡奪之禍，自是落尾一段功效。故雖以淺言之，而不遽斥梁王沈錮之非心，以引之當道。實則天理人情，元無二致。

孟子從大綱看來，亦不妨如此説得，所以移下一步，且緩其詞。學者讀此，於天理人事合一無偏枯，固須看透。然不可煞認他言之已及，便謂聖賢之斬釘截鐵在此也。

有子説孝弟之人不犯上作亂，卻須補説君子爲仁之本。孟子於此説仁義，只説得有子前半段，總緣他對梁王一派下根人語故爾。學者須知有向上事，不可抛下一截，説此是斬釘截鐵處。然非孟子之姑示淺近而變其彀率也。繇其已言，達其所未

言，則《周易》「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位」一段，藴奥都在裏面。

東陽謂「麋鹿魚鳥各得其所，咸遂其性，可見文王之德被萬物」，如此弄虚脾語，於義何當？《書》言「草木咸若」，謂陰晴得宜，生殺得正爾。若麋鹿魚鳥在囿中者，原不關人主之德。桀臺池中之鳥獸，其濯濯鶴鶴也，必較靈囿而更盛。漢武帝之上林，宋徽宗之艮嶽，其德之及物又何如也？

孟子説「樂其有麋鹿魚鼈」，在百姓稱道他濯濯、鶴鶴、攸伏、於牣處，寫出文王一段可樂情景。不然，則將如「庖有肥肉，廐有肥馬」，説他有，説他肥，便似眼中荆棘物，何足以召民之哀樂哉？因治亂而異情爾。孟子此等説話，全是撇開物理，

向大處説，與嵇康「聲無哀樂」意相似，故抑曰「今樂猶古樂」。拘拘者乃隨執一語，便求義理，然則説太王「爰及姜女」，亦將可云是太王德及妻孥，非太王則遷國時各自逃生，不相收恤耶？

熊勿軒謂孟子獨惓惓於齊、梁，不入秦、楚，以彼二國爲□□之後，❶使其得志，必非天下之福。悲哉斯言！□□□□已。乃以論孟子之與秦、楚，則不然。秦，柏翳之後；楚，祝融之後，先世皆有元德顯功，而爲先王所封建之國。孔子以楚僭稱王，故明「民無二王」之義，而號舉「荆人」，貶之爲夷耳。至於戰國，則齊、

❶「不入秦楚以彼二國爲□□之後」，中華本校：《四書大全》引熊勿軒語，作「若秦、楚則蠻夷戎狄之裔」。

梁之自王，一楚矣。若秦，則《詩》列之十五國，而《書》與魯並存。如云二國地界戎狄，則秦既周之故都，而江、漢爲二《南》風化之地。孟子之不往者，自其「不見諸侯」之義。齊、梁之幣交相及，則義可以見；秦、楚未嘗相爲知聞，則不得躡屩踵門，如蘇、張、范、蔡之自媒矣。

讀書當還他本旨，分外增入，説雖可觀，必有所泥也。

嗜殺人，自在人欲之外。蓋謂之曰「人欲」，則猶爲人之所欲也，如口嗜芻豢，自異於鳥獸之嗜薦草。「愛之欲其生，惡之欲其死」，猶人欲也。若興兵搆怨之君，非所惡而亦欲殺之，直是虎狼之欲、蛇蝎之欲。此唯亂世多有之，好戰樂殺以快其凶性，乃天地不祥之氣，不可以人理論。此種人便聲色貨利上不深，也是獸心用事。推而極之，如包拯、海瑞之類，任他清直自衒，終爲名教之罪人，以其所嗜者在毛擊也。陳新安以遏人欲説此一章，牽合，大謬。

孟子迎頭便將桓、文之事撇在一畔去，向後唯説施仁制産處，隱隱與桓、文對治。所謂「無以則王」者，謂此也。

先儒説一計功利，便是桓、文之事。想來若到不要計功利，或唯堯、舜則然，故夫子以分《韶》、《武》之美善。既其德之有差，亦時爲之也。若在湯、武，則固不可忒煞與他撇脱。只如太王遷邠，固非於百年之前代子孫擇地利以幸成功，然創業垂統，亦須立一可以興王之規模。現前天下所當爲之事，不得夷然不屑，且只圖自家

方寸教清浄無求便休也。孔子曰「吾其爲東周乎」，抑豈不有大欲存焉？爲天下須他作君師，則欲即是志。人所必不可有者，私欲爾。如爲肥甘等。若志欲如此，則從此做去以底於成功，聖賢亦不廢也。

唯文王不以天下繫其心，則與桓、文迥別。然以文王勘桓、文之失則可，執文王以繩戰國之君則不可。文王有商之可事，而當時諸侯，又無與周角智争力以逐商鹿者。若齊宣王而有安天下之心，豈得於位均分敵之秦、楚，坐視彼陷溺其民而反服事之哉？「辟土地，覲秦、楚，莅中國，撫四夷」，與孟子所言「無以則王」者何異？而必謂此亦桓、文之事，奚可哉！夫桓、文之事，爲仲尼之徒所不道者，則朱子所云「營霸之事」是已。營霸之事，固非不藉兵威，然豈危士臣以搆怨而緣木求魚，如宋偃、齊湣之所爲者？桓公作内政，寄軍令，晉文用原田、州兵之制，而三蒐以講武，皆其經營霸業之事。以其異於王者施仁制産之德政，故聖門不道爾。

齊宣喫緊誤謬，在唯恃興兵，而不知本務，固非有大欲而即不可王。故孟子曰「以若所爲，求若所欲，猶緣木而求魚」，顯他過處在爲，不在欲。所以不當緣木者，以其不得魚也。豈若怪誕之士持竿爲戲，而云意不在魚也哉。宣王之所爲，並不逮桓、文之所爲。特以舍宣王之所爲而效桓、文之所爲，亦若舍木不緣而乞索於鮑肆，終不能如臨流舉綱者之日給於鮮也。

桓、文不可有宣王之欲，以周命未改故。而宣王可欲湯、武之欲。桓、文不能爲湯武之爲，不知反本行仁。故宣王不當學桓、文之事。宣王且不當學桓、文之事，而況可

爲緣木求魚之爲？故孟子終不斥宣王之欲，而但責其所爲。先儒執董生謀利計功之説，以概此章之旨，失之遠矣。董生之對江都者，自以折其跋扈不臣之心，而豈古今之通論哉？

「王坐於堂上」一段事，喫緊在釁鐘一節。欲全牛則廢釁鐘，欲不廢釁鐘則不能全牛，此中兩難區處，正與後「王之所大欲」一段作則樣。欲求大欲，則不得不興兵搆怨，欲不興兵搆怨，則大欲似不可得。齊王於此處求其術而不得，故且遏抑其老老幼幼之本心，而忍於置無罪之士民於死地。乃不知不廢釁鐘而牛固可全，術在以未見之羊易之。則不廢求大欲之事，而士民固可不危，其本在施仁制産也。

朱子於此，有幾處説得精切，卻被輔、饒、胡、陳諸子胡亂只將「察識」二字，作《楞嚴》七處徵心例，只叫齊王認取初心。但此一念之不忍，若無術而孤行，聖賢道中元用他不著。術者，道也，是四通八達之道。《月令》「審端經術」「術」字，原不但作變通説，乃仁中所自有之周行，千條萬緒處處逢原者也。則全此觳觫之牛，豈患與先王樂器必釁之禮通達不去，而老老幼幼不忍人危之心，抑豈必坐困一國而於王者平禍亂、一天下之道有所阻窒哉？

朱子所謂「察識」者，亦謂察識此愛牛之心，必有全牛之術；則有不忍人之心，必有不忍人之政也。全牛之術，不廢釁鐘；不忍人之政，正以王天下。唯此最不易自喻，故須顛倒使自察識。蓋初心易見，仁術難知，仁中自有之術固難知也。道其常，則有遠庖廚之禮；處其變，則倉卒之間

牛過堂下，抑有羊易之術，而其揆未嘗不一。以未見之羊易牛，即遠庖廚以全不忍之道也。則當其守天下，自可偃武以息民；即當其時在取天下，亦可以吾之仁招懷天下，使之歸己，而其君自不能禦，則不敢致怨於我，而士臣可以不危。仁者之師，不勞血刃，又豈與偃武息民有異致哉？此仁中縱横八達、隨往皆通之術徑，王暗合其一，而反爲百姓之浮議所動，此孟子所爲使之察識者也。察識及此，而後知「是心之足以王」，而後知若王者之「可以保民」。云「足」，云「可」，非但其心之能任之，其術固能成之。所以然者，則有其心而術固具其中也。

孟子於此看得天理通透，内外一致，經權一揆，故重與心以有用之權，而非有所爲則必有所廢，亦非有所欲而無以爲，全在天理上顯他本色風光，以明萬物皆備之全體。諸儒不審，乃謂但不忍一觳觫之心，便足保民而王，而齊王自忘其心，須令自認。此釋氏之所謂「纔發菩提，即成正覺」，更不容生後念，而孤守其忽然一悟之得，保任終身者。乃不見鳶飛魚躍，察乎上下之誠理。一指之隔，邈若萬重山矣。

「遠庖廚」即是仁術。古之君子制此法，以使後之君子得以全其不忍之心。君子以位言。《集註》説「預養是心」，説「廣爲仁之術」，則已含胡生枝節，所以啓慶源「不必屑屑然以其所不見而易其所見」之妄論。乃不知釁鐘之牛須過堂下，非庖廚之可遠比也。遠庖廚是一定之術，以羊易牛是無窮之術。先王之分田制産是一定之術，以之發政施仁而令民歸莫禦，須有個

無窮之術。然以羊易牛，亦不過爲不見羊故，則所爲無窮之術者，初不出於一定之範圍。然則發政施仁，亦豈能出明君制産之範圍哉？

曰「是以君子遠庖廚」者，見王所爲曲折以全其不忍之術，皆古人術中之已有。繇此則知今人之仁心，與古人之仁術，無不合轍，則亦無疑於保民而王之難矣。乃其所以難於保民者，不爲也，而疑於保民之難者，則以所大欲也，而實非求大欲之難於保民，唯以若所爲之背道而馳也。若古人之興王也，因心爲術，固有以保以王，左右逢原之妙，豈異於遠庖廚之法，示人以未見者之可全其不忍也哉？

知此，則《集註》所云「預養是心，廣爲仁之術」，徒滋枝蔓而已。蓋遠庖廚者，雖亦以預養爲道，而即是爲仁術之所自全，則亦古之君子義精仁熟所建立之矩範，以俾後之君子率而繇之，以全其仁，而非姑以此養其心之不習於殺。若云「廣爲仁之術」，則古人有一定之術，而廣之者則存乎後人。故齊王不師古而暗與古合，正其可以保民而足王之本，豈復更有所資於廣而後乃不窮哉？

若夫養其心而廣其術，固不爲無道。而養心之功則在遏欲存理、静存動察之學，廣術之功則在學問思辨、格物窮理之事，要不能急爲齊王道者。「舉一隅不以三隅反」，王之不智，一暴十寒，固不足以及此也，而要豈以遠庖廚之一法爲養心廣術之教乎？

至如慶源謂以羊易牛爲屑屑然不能擴充其仁術，則齊王初未嘗親至庖廚而見觳觫之牛，有司亦不於王前殺牛而僅牽之

以過。浸令慶源處此，其將加罰牽牛之人，以爲無故進前，亂我仁術，抑將並堂上而不敢坐，唯恐牛之或過我前耶？則甚矣，其持論之鄙也！

「推」字不可添入「親疎遠近」立義。《集註》攙入張子《西銘》一本萬殊意，大非所安。君子之愛物，止遠庖廚便休，齊王之全牛，亦止舍之便休，何曾不有等殺？所以到此，更不須疑慮愛物之心爲順爲逆。所云「推」者，擴充也；所云「擴充」者，則「以不忍人之心，行不忍人之政」也。不忍牛之心，以羊易而舍之，則推矣。老老幼幼之心，發政施仁，而使民得仰事俯畜，則推矣。

夫老吾老、幼吾幼者，豈徒有心哉？必有以老之、幼之矣。則及人之老、及人之幼，亦豈徒心恤之哉？必實有以及之矣。此所謂「舉此心而加諸彼」也。若徒此心之憐其老而恤其幼，而無以加諸彼，則是不推恩不足以保妻子。非其心之不相及，無術，則欲保而不足也。若以繇親向疎、繇近及遠之謂推，而云推養吾老、恤吾幼之恩澤，以養人之老、恤人之幼，則雖其不推，而吾之老幼則既有恩澤加之矣，是業已保之矣，而又何云妻子之不保耶？且保四海也，則推保妻子之恩以保之；其保妻子也，又將推何恩以保之？而亦云推恩，何也？

恩，心也，推之者政也。恩，仁也，推之者術也。善推者，盡其術而常變一致、難易一揆者也。推而不善，則有所窮而遂阻；推而善，則無所求而不得。推而善，則雖不廢釁鐘而牛固可全，雖所殺在羊而不

害其不忍。是雖求大欲以使天下之莫能禦，而民無不保，抑但保吾民而王業以成。若不善推，則必並羊不殺，併鐘不釁，而後牛可不死。不然，則必將屈不忍之心，聽牛之死而不忍之心中枯。是亦必不求所大欲而後民可保，苟求大欲則必興兵搆怨以危士臣也。

古人之大過人者，只是極心之量，盡心之才，凡所欲爲，皆善推以成其所爲。推爲，非推心。則有其心，必加諸物，而以老吾老、幼吾幼，則吾老吾幼即受其安懷。及人之老、及人之幼，而人老人幼亦莫不實受其安懷也。擴大而無所窮，充實而無所虛，以保妻子，以保四海，一而已矣，則惟其有恩之必推者同也。

推者，舉心加物之謂也。若以爲推愛牛以愛百姓，則既已倒推，如慶源之所譏者。是王之全牛，正以拂乎王道之大經，且不足以保妻子，而何云「是心足以王」哉！

孟子因齊王之善全一牛，舉小例大，徵王心之有仁術，而繇是以知保民之可，唯在反求其本心固有之術。豈僅据石火電光乍見之惻隱，遂欲王追尋之以認爲真心，便死生不忘，拏定做個本領，將來三翻四覆，逆推一次，順推一次，若雙峰之所云者？此種見解，的從佛詰阿難從佛出家最初一念來。邪說誣民，充塞仁義，其爲害豈小哉！若西山竟以宣王爲不善推，則顯與孟子本旨相背。當時孟子直下便應一「可」字，一段善誘苦心，抹殺殆盡矣。

王曰「若無罪而就死地」，牛則豈有有罪無罪之别哉？其曰「若」者，謂若人之

無罪而陷於死也。則王之於士臣無罪而就危，其不忍之心惻然在中者，可知已。「吾何快於是」，非欺也。以不忍人無罪就死之心，例之於牛而不忍於牛，正是達愛人之心以愛物，何得云逆？特其不忍人之心，以求大欲，故無術而免之，則不能如全一牛之善推而已。故曰「恩足以及禽獸」，術足及也，「功不至於百姓」，無其術，則雖有其心而功不至也。西山誣以爲不善推，未之思爾。

但除舜、禹之受禪，則不可有其志。有其志，則爲人欲橫流。既爲人欲橫流，則不問其所爲之得失。所爲必得，則其惡亦大。王莽把《周禮》井田事事都學來，以所爲求所欲而魚以得矣，只爲他所欲者亂賊之欲，便千差萬謬。若湯、武之放伐，一向無此志，只等天命到來，則必無此理，故曰：「上帝臨女，無貳爾心。」乃謂齊王之大欲是人欲橫流，其愚甚矣。若有大欲便是人欲橫流，則孟子當直斥其欲之妄。乃其不然，而復以緣木求魚責其所以求欲者之失計，豈非導其欲而長其惡哉？

「辟土地」云云，有何過妄？「廣土衆民，中天下而立」，君子之所欲所樂，亦此而已。若不思覲秦、楚，則必覲於秦、楚。覲秦、楚之爲人欲，豈如辛垣衍之使魏帝秦者爲天理耶？就中唯辟土地一件，較是功利邊事。然即行仁政而王天下，亦須有此次第。湯以七十里，文王以百里，其始事也。到後滅韋、顧、昆吾，滅崇、滅密，地日啓矣。《詩》稱召公「日辟國百里」，非周初之事哉？唯齊已千里，足爲王畿，則土地可以不辟，而亦非辟之必不可也。

齊王可與有爲，正在有此大欲上。若梁惠王，怒吽吽地只思報怨殺人，更不立一規模，樂其所以亡，不可與言矣。又其下者如梁襄王，算定天下不能一，便只向肥甘輕煖中了過一生，其可謂之循天理而無願外之求哉？孟子固曰「以齊王猶反手」，則人欲橫流者，莫孟子若矣。

「舉斯心加諸彼」，一「加」字便有事在，故上云「可運於掌」。因民之利，不勞而運，非制産而何？龜山分兩截說，將舉心加彼，只作「仁心仁聞」，誤矣。前面是規模，後面是事實。制産而仰足事、俯足畜，非即老老幼幼之恩耶？若但有仁心仁聞，而不行先王之政，何以「刑于寡妻，至於兄弟，以御家邦」哉？

「彼」字兼寡妻、兄弟、家邦說，故下云「不推恩不足以保妻子」。「斯心」猶言此心，「心」字有「術」字在內，全體大用，擴之而有其廣大，充之而有其篤實者也。此一「心」字，是孟子「萬物皆備於我」裏面流出來的。不成心之外更有一王道。「有仁心仁聞而民不被其澤」，正是不能「舉斯心加諸彼」，正是不推恩而功不至於百姓。若但以吾心起處便謂之舉，静念所及便謂之加，則此詩之旨，一釋氏「蒙熏」「加被」之說而已。聖賢之言，說到玄微處，字字俱有事實，不與填出，則鮮不入於異端矣。

梁惠王下篇

「樂天」「畏天」，皆謂之天，則皆理也。然亦自有分別。此與「斯二者天也」「天」字一例。大當字小，則是天理極至處，仁

者所體之天也。以小事大，則有非天理之極至處者矣，則智者所知之天也。

慶源説「小者自當事大，此坤之所以承乾」，説得太衞衍著。太王、句踐可自處以坤道，獯鬻、夫差其如乾之當承乎？太王之事獯鬻在殷之末造，句踐之事吴在春秋之季年，皆無道之天下也。無道之天下，小役大，弱役强，非弱小者有必役於强大之理，非强大者有可以役弱小之理，但以疆域兵甲争主客耳。安得如大當字小，爲與「天無不覆」之理同哉？乃其得謂之天者，則以强大之所以强大，弱小之所以弱小，亦莫之爲而爲，則豈非天耶？雖莫之爲而爲，而順之存，逆之亡，則亦不得謂之非理矣。

其時天下既已無道，則志壹動氣，天不能違乎人，而存亡之理遂因是以立。則雖無必然之理，而其必然者即理也。說見《離婁篇》。於斯時也，天之所以待智者，止予以保國之理，則安於其理而福之，越位以思而禍之矣。禍福所繫，故引《詩》之言天者曰「天威」。若仁者所樂之天，固以德與人相陟降，而不以威者也。固不得謂言天言理，而皆極其至也。

《集註》「非但當與賢者共之」，從「人不得」上生出此意，蓋齊王時與孟子同遊故也。雲峰不審，遂謂「賢者亦有此樂」爲問孟子之亦有此樂與否。乃不知「有」者，有之之謂，雪宫安得遂爲孟子之所有哉？

雲峰所疑，在一「見」字，意將謂孟子先館於雪宫而王往見。近人如此説。不知王若往見，當云「就見」，若但言「見」，則有二義：一音現，往見之也，「孟子見梁惠王」是

已；一如字讀，彼來見而接之也，如「孔子不見」、「吾今則可以見」是也。細繹本文，初終皆以言人君游觀之事，則可謂孟子同游，而不可謂孟子所館。「賢者」亦賢君也。

於「好貨好色，與百姓同之」上體認出「克己復禮之端」，朱子於此，指示學者入處，甚爲深切著明。慶源乃云「體察於所謂毫髮之際，然後力求所以循天理」，則仍未得其端也。夫云「克己復禮之端」，則克己之端在是，復禮之端亦在是矣。緣學者求克己之端則易，求復禮之端則難，故朱子於此顯夫禮之所麗，令人有所致力。奈何慶源之當前不省而猶外索之？

孔子曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，此從乎天理已得現前者而言也。天理現前，而後其爲非禮者，不待擇而有自然之則以爲之對照，但致力於勿視聽之，勿言動焉，而已無不克，禮無不復矣。若夫天理之節文未能實有諸心，則將待視聽言動之發，且擇而且禁焉。天下之聲色相引者沓至，而吾之爲言動也，亦發不及待之幾。以不給之心力，接無窮之因應，非謬入於非禮之禮，則抑將盡絀吾耳目口體之用，爲槁木死灰以免於咎矣。此必能審夫復禮之端而後己可克。而慶源「然後力求所以循天理」之説，其妄明矣。

乃復禮之端，將於何而體認之？夫克復之道，《復》道也。《復》之「見天地之心」，《復》之動而見天地之心也。《震》下一陽。動則見天地之心，則天理之節文隨動而現也。人性之有禮也，二殊五常之實也。二殊之爲五常，則陰變、陽合而生者

也。故陽一也，合於陰之變而有仁禮；仁少陽，禮老陽。陰一也，變以之陽合而有義知。義少陰，知老陰。仁所以爲少陽，義所以爲少陰者，仁本陰而變陽，義本陽而合陰。陽合於陰而有仁禮，則禮雖爲純陽而寓於陰。夏至則一陰生。是禮雖純爲天理之節文，而必寓於人欲以見；飲食，貨。男女，色。雖居静而爲感通之則，然因乎變合以章其用。飲食變之用，男女合之用。唯然，故終不離人而别有天，禮，天道也，故《中庸》曰「不可以不知天」。終不離欲而别有理也。

離欲而别爲理，其唯釋氏爲然。蓋厭棄物則，而廢人之大倫矣。今云「然後力求所以循天理」，則是離欲而别有所循之理也，非釋氏之詖辭哉？五峰曰「天理人欲，同行異情」，韙哉！能合顔、孟之學而一原者，其斯言也夫！

即此好貨好色之心，而天之以陰騭萬物，人之以載天地之大德者，皆其以是爲所藏之用，故《易》曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰財。」於此聲色臭味，廓然見萬物之公欲，而即爲萬物之公理。大公廓然，物來順應，則視之聽之，以言以動，率循斯而無待外求。非如老子所云「五色令人目盲，五聲令人耳聾」，與釋氏之賤以爲塵、惡以爲賊也。

因是而節文章焉，則其有淫泆而太過、鄙僿而不及者，固已如衾中蚤蝨，克去之而後寢得安焉。當幾但加警察，則已凈盡而無餘。是故克己復禮，互待爲功，不得云克己先而復禮後，業已克己然後力求復禮也。

使無禮以爲則，則己亦何以克？使

不於人欲之與天理同行者，即是以察夫天理，則雖若有理之可爲依據，老之重玄，釋之見性。而總於吾視聽言動之感通而有其貞者，不相交涉。乃斷棄生人之大用，芟薙無餘，日中一食而後不與貨爲緣，樹下一宿而後不與色相取，絶天地之大德，蔑聖人之大寶，毁裂典禮，虧替節文，己私熾然，而人道以滅，正如雷龍之火，愈克而愈無已也。

孟子承孔子之學，隨處見人欲，即隨處見天理。學者循此以求之，所謂「不遠之復」者，又豈遠哉？不然，則非以純陰之静爲無極之妙，則以《夬》之「厲」、《大壯》之「往」爲見心之功，仁義充塞，而無父無君之言盈天下，悲夫！

齊威、宣之初，以有盼子、種子諸臣，皆田氏公族，相與用命，故齊以之强。其後，宣王喜納辯士而聽用之，稷下之館客日進，而田嬰之流且以外向，此則非徒不足以有爲，抑取亡之道矣。

凡此挾策而游之士，恃其小慧之無往不合，交游之散在列國，可以或去或來，而不與人同其成敗，故苟可以利其身，則雖一言之覆人邦家而不恤。方其巧干人主以奪卿相之位，則多詆毁舊臣，勸人主以迸逐而誅殺之。迨乎醜跡且露，則一旦逃去而無餘戀。此「昔所進而今不知亡」，齊王且逐虎進狼而莫之覺也。一游士退，一游士進，其來去乘權，顛倒於游士，而與之爲終始，則世臣勢益衰落，亦將棄故國以他往矣。

齊唯長此不悛，故末數十年而蘇代、公玉丹之流得以入其肺腑而亡其國。其

僅存也，則又公族之田單；其終亡也，則餓王建於松柏者固客也。孟子知其禍本之所在，故危言以動之，而王但言舍而不言留，言「識不才而舍」，而不知小有才之爲害更甚，則其不智久矣。

蓋登進大賢以興王業，如商、周之用伊、吕，自是非常舉動。使卑疎踰尊戚而人無怨者，緣此一人關於興廢之大，則雖欲已而弗用而不得。是破格求賢以躐舊臣而代其任，自非王者之於名世，固不容授諸小有才之佞人。以朝廷自有大體，而斯民之所尊親者自有其素也。民志定而後因尊以尊其上，因親以親其上，斯以一國如一家，君民如父子。今信游士之立談，遂取民之素相尊親者去之、殺之而無忌，則斯民不知有尊親，而情勢瓦解，尚能立其上而爲之父母乎？

孟子逆探齊之將傾，故深著其輕聽之爲禍媒，而害莫慘於誅逐故舊，以快游士之意，是以於去於殺，詞繁不殺，其用意深矣。王唯不改，終使淳于髡之流得排去孟子以行其志，國以濱亡，其自取已。

宋李沆以不用梅詢、曾致堯爲生平報國之事，良亦此意。漢用谷永、杜欽而斥劉向，唐用令狐綯而竄李德裕，近者陳啓新乘閒入諫垣而資格盡壞，古今一轍，禍亂同歸。猶且有執破庸人之論，開功名之門，以惑人主如蘇氏者，豈非浮薄之前茅而敗亡之左券也哉？朱子謂蘇氏得用，禍更甚於王氏，洵非誣也。

有所用則必有所舍，而禍成於殺，至於妄殺而國乃亡。新安乃云「因用舍而及刑殺，亦是孟子敷演以明其意」，何其疎陋而不思也。

孟子之對梁襄王曰「定于一」。七篇之中，但言興王業事，而於天下已定，所以經理之，如孔子所言興滅國、繼絶世，一切均平天下之事，曾不一及。想來戰國時天下受瓜分之禍已極，孟子亦知封建之不能復矣。

孟子而爲王者師，雖未必盡廢封建，如嬴秦之所爲，乃周之千八百國，其子孫之亡滅者已不可復求，而當時所存諸侯，自七雄而外，宋、衛、中山、鄒、魯、滕、薛而已，季任爲任處守，任即薛也。舊説曹交曹君之弟，非是。魯哀公八年，曹已亡。豈得寥寥然建此數國，各据千里，以成尾大之形哉！

後來項羽封諸侯王，只緣可封者無幾，故剖土皆大，而争戰不息。如將盡一時之貴戚功臣而封之，則周公所不以施及閎、散、顛、容之裔者，而欲加諸屠沽盗賊之武人，使與元德顯功之子孫均立民上，其亦拂天經而違民欲矣。

古之封建，是五帝、三王以前相沿而立國，故民志素定，戴之不衰。太皞之裔，至春秋而尚有須句、顓臾之得存，雖天下屢易而其國不改。即偶滅亡，而子孫之譜系自相承可考。周之末造，其勢之不同而理之不一也，明矣。乃徒孤存此數强大無道之子孫，與爲分割，又豈足以爲公天下哉！

故孟子於齊王勝燕之時，但欲其出民於水火，而不爲燕之子孫計。則燕之子孫而有賢者，官之可也，禄之可也，即或復其百里之封，使守召公之祀可也。其胥不肖也，則如湯之於韋、顧、昆吾，文王之於密、崇，不復立其嗣焉，亦可也。此孟子之初

志，所欲定燕地以一天下，止此而已矣。

迨其後，齊已肆暴於燕而不可復爲收拾，燕昭已自立，而國人固擁之以求脱齊禍，乃進置君之策，以謝咎於諸侯，而不復顧前功之可惜，故曰「則猶可及止也」。不得已而姑出於此，豈孟子之初志哉？

雙峰、新安乃謂齊爲燕置後而不有，乃與湯誅君弔民之義同。不知齊之克燕，是何等機會，孟子以湯、武望之，便欲因此而興王業以安天下。若使初封百里之燕，因吞併而盡有幽、并，仍其亂而置君以私王其土，則雖義師四征，而七雄之割據者猶七雄也。天下之定於一也，其何日之有？且湯之於葛，亦未嘗有置君而去之事。不得已而置君以免諸侯之兵，其不能如湯，已明矣。諸儒之説，有但務名高而無實者，要非天理人情之極至也。

孟子於王道，有前半截，無後半截。時君固不可與語，奈何不一與弟子論之。看他説「今樂猶古樂」，一似粗疎。此云「拯民於水火」，則亦沛公除秦苛政，約法三章，權宜之術而已。又説「周公兼夷狄，驅猛獸」等，亦有英氣而無密理。故其倒了處，只規畫得個「然而不王者，未之有也」便休。到已王後，又待如何？

禹、湯、文、武，喫緊卻在後半截，此理須求之《論語》、《大學》，方有歸宿。然孟子開架來得恁好，則繇後以定一代之治，亦可馴致漸進，不須湔洗過別用。觀其自言曰「天欲平治天下，當今之世，舍我其誰」，胸中應自有個主張。乃諸儒多爲孟子補出，卻又總不中理。如言仍置燕君而不有，則固與孟子「在所損益」之語顯相背

戾矣。

《集註》「遷國以圖存者權也，守正而俟死者義也」，「權」「義」兩字，正不必對。《或問》欲改作「權也」「經也」，則於迹近似，而於理反不協。經、權一也，因事之常變而分爾。「效死勿去」，自處變之義，已早非經矣。後人不識「權」字，更不識「經」字。曰「經緯」，經持緯也；曰「經綸」，理其緒也，固非有體而無用。事無可爲，只拚一死，更何經之有哉！

言「權」則故不爽乎經，言「經」則自有輕重取裁之意，故曰「變而不失其經之謂權」。有可權者，則權以合經，故遷國圖存，自保國之經也。無可權矣，則亦無經，而所守者唯舍生取義而已。此「義」字，但求之心，不求之事，本無隨時合宜意。《集註》自精當，無庸更添蛇足。

雙峰以「天之未喪斯文」與「不遇魯侯天也」分聖賢優劣，乃向石田中求罅隙。孔子是臨生死關頭說底，孟子在遇合上說底，原有分別。魯侯之不來見，豈遂如匡人之不逞乎？君子之於死生，雖看得平易，然較之遇合，則自有内外輕重之分。且遇不遇之權，魯侯可以主之，臧倉可以操之。孟子爲看高一層，説到天上去，則已極其至。若匡人之肆暴，原在情理之外，忽然烏合做下者事來，此並非匡人所可主，則明白是天操其權。故孔子須把天理天心，細看出不喪斯文，方盡理之精微。且孔子固曰「天不喪斯文」，非曰「我能使天不喪我」也。

子曰：「不知命，無以爲君子。」此是君

子小人分界處，不容有聖賢之別。於彌子曰「有命」，於顔淵死曰「天喪予」，於公伯寮曰「命也」，皆與孟子意同。若謂孔子告子服景伯，低一等説，聖賢元無此移下一層、同流合污之教。浸令更與不如景伯者言，又當何如耶？以此區别法看聖賢文字，以自誤誤人不小。

公孫丑上篇

慶源云：「子路是範我馳驅而不遇王者，故不獲禽；管仲則詭遇以逢桓公之爲，故得禽多耳。」説管仲處是，説子路處則非。子路若得君專而行政久，亦豈遂足以成伊、傅之業哉？其賢於管仲者，子路得王道之偏，管仲則别是一帆風耳。故有王者起，子路可以其所長，備垂、益九官之用。若管仲所學所爲，必逢顯絀矣。

道之大者功必至，而道之未全者功不能大。若夫有功者，不必能合於道，乃其功亦不小。顧其功雖大，而終不能高。蓋大小在成績，而高卑在規模也。

《集註》所云獲不獲，以功言，而非以遇言。管仲九合諸侯，一匡天下，一朝而獲十也。子路範我馳驅，而疎漏處不少，其失禽也亦多矣，豈但不遇王者之故哉？

陵陽李氏因《集註》「道明德立」語生先後見，謂道明而後德立，必先知言而後養氣。此種語，説得似有逕路，而於聖學之津涘，則杳未有見。今且看知言是如何用功，養氣是如何用功。若人將集義事且置下不料理，且一味求爲知言之學，有不流而爲小人儒者哉？知言是孟子極頂

處，唯灼然見義於内而精義入神，方得知言。苟不集義，如何見得義在内？既不灼然精義之在吾心，而以求知天下是非得失之論，非屑屑然但從事於記誦詞章，則逆詐、億不信，爲揣摩鈎距之術而已矣。

《集註》於「知言」下個「盡心知性」，是何等語。此豈漫未集義者初學之始事？知言至處，是「大而化之」之境；養氣至處，只得「充實而有光輝」。若以爲學之序言之，養氣以徙義爲初功，知言以窮理爲始事，内外、主輔雖並進而自有别。此與《大學》格致誠正之序同。知不至，固意不能皆誠，然抑非待物之盡格，知之已至，而後始有事於誠正也。故曰「壹是皆以脩身爲本」。後其内而先其外，豈知本之學哉！

慶源云「曾子之自反，以縮不縮爲勇怯」一語，大失本旨。自反雖是處世一樞機，然曾子之言大勇，與孟子之引此，則意在縮，而不在自反。縮者，集義也。唯其縮，乃能生浩然之氣而塞兩閒。若不縮，則固爲欺人負理之事，雖自反而怯，亦何救哉！齊宣以不縮，千里而畏人，正所謂「胡不惴焉」者。既惴矣，而猶可謂勇乎？

慶源惟不察於此，故又云「所守之要，非舍之所能知」，竟將自反爲約。不知此之言約，是與不約者相形出底。前云「孟施舍守約」，此云「曾子守約」，亦是一例。自黝視之，則舍之守氣爲約；自舍視之，則曾子之守氣又爲約矣。

孟子喫緊工夫在氣上。《集註》云「一身之氣」，意與下言塞兩閒之氣分大小。然後云「氣，體之充也」，則塞乎兩閒者，又安在非一身之氣耶？氣是個不恐懼的本

領，除告子外，則下而北宮黝，上至曾、孟，皆以此爲不動心之道，特其所以守之者有約不約之分耳。

內裏有個義作骨子，義即縮也，故曰「義以直內」。❶以聽氣之自生，則守之功約，而其用大。若其不然，則守之氣之末流，其功不約，而用反有所詘爾。約以言其守氣者，而非與氣爲對。氣只其此一個氣，❷曾、孟之氣，較黝、舍百倍剛大而塞兩閒，非曾、孟舍氣不守，而別守一自反以爲約法也。不出吾心而守之，乃以塞乎兩閒，則曰約。所守在此，其氣亦盡於此，則頻用氣而頻須守，斯不約矣。若北宮黝者，日奔命於褐夫、萬乘、挫事、惡聲之閒而不給也。

「不得於言」一「言」字，所該者甚大。凡天下事物之理，可名之爲言者，皆言也。孟子向後說詖淫邪遁之辭，卻但從言之差謬者一邊說，則以當其世而爲齊之卿相，則異端說士雜沓進前，自勢所必有，須與之距其邪說爾。

乃欲闢人之妄，則豈徒在逆億鉤距之閒哉？已之真不顯，則人之妄不可得而闢。故知言之成效，在邪說之不能亂；而知言之全體大用，則唯義精仁熟，於是非得失之百致，炳然如日光之被物，容光必照，而天下之理自莫有能遁焉者矣。

知此，則告子之「不得於言，勿求於心」也，亦謂天下之理，本非吾心之所有而不可勝窮。即是非得失之不能解了者，姑且是與爲是，非與爲非，因應乎天下，聽物

❶「義以直內」，劉校引周夢漁曰：「《易·文言》『敬以直內，義以方外』，此作『義以直內』，殆記憶之誤。」

❷「其」，中華本校：應作「共」，形似而誤。

論之不齊而無庸其察。若求於心者，役心於學問思辨以有得，而與天下争，則疑信相參，其疑愈積。不如聽其自得自失於天地之閒，可以全吾心之虚白，而繇虚生白、白以無疑之可不動其心也。

若云告子於己言之有失，不反而求之以期其必是，則亦孟浪狂躁之妄人耳，何以能先孟子而不動心耶？抑謂「杞柳」「湍水」，屢易其説，爲「勿求於心」之證。乃不知論性三説，立喻不同而指歸則一，非有不得於「杞柳」之説，遂順唇舌之波而改爲「湍水」之喻也。説見後篇。

先須識得告子是如何底藴，方於此一章大義得貫徹分明。先儒於此俱皂白不下。告子謂「不得於言，勿求於心」，只縁他自認此心與天下之言判然爲二，不當强引言入，而役心以出。直安頓者心，教在未有名言上一層，籠罩著天下，俾是其所是而非其所非者，至我之前，如蚊子咂鐵牛，絲毫摇動他不得，所謂「你若無情他也休」也。若必求之於心，則將役其心以窮理格物，是非得失先積於我而心爲之動，故程、朱於此識得他外義處。乃其云「生之謂性」者，亦謂有義有理，因而言有得有不得，皆非性之所有，非其所有，故不當求也。

其謂「不得於心，勿求於氣」者，他只認定此昭昭靈靈底便作主人，卻將氣爲客感之媒，但任著氣，便攬下天下底事物來，去外面求個義以與物争。乃能勝乎物者，物亦能勝之矣，故即使吾心有不能自主之時，亦且任之而俟其自定，如公子牟之所謂勿重傷者是已。若求助於氣，則氣本濁而善流，有所勝，即有所不勝矣。蓋氣者

吾身之與天下相接者也，不任其所相接者以爲功，則不求勝於物，而物固莫能勝之，斯以榮辱利害之交於前而莫之動也。告子之爲學術，大要如此。蓋亦源本老、莊，而後世佛氏之言亦相承以立説焉。

乃孟子則以爲，天下之言，其是非得失不可枉於當然者，本吾心固有之義，見其是則不容以爲非，見其非則不容以爲是也。惟吾性固有其義以制天下之是非得失，則天下之言本待治於吾心。而苟盡吾心之制，則萬物自有其貞形，萬事自有其貞則，吾心自有其貞觀，雖日與詖淫邪遁者接，而其根苗枝葉之所爲起止，我具知之而無所疑惑，則何用籠罩天下，棄物理於不求，而後可以使心得寧哉！

故學問思辨之下學也，始於疑，而聰明睿知之上達也，終以成夫大信，則天下之名言，顯諸仁者皆通，而藏於用者各得矣。此孔子之所以時措咸宜者，固即在學不厭、教不倦以爲聖功也。

若吾心之虛靈不昧以有所發而善於所往者，志也，固性之所自含也。乃吾身之流動充滿以應物而貞勝者，氣也，亦何莫非天地之正氣而爲吾性之變焉合焉者乎？性善則不昧而宰事者善矣。其流動充滿以與物相接者，亦何不善也？虛靈之宰，具夫衆理，而理者原以理夫氣者也，理治夫氣，爲氣之條理。則理以治氣，而固託乎氣以有其理。是故舍氣以言理，而不得理。則君子之有志，固以取向於理，而志之所往，欲成其始終條理之大用，則舍氣言志，志亦無所得而無所成矣。

以志之無所成，即偷安於其無成者，自謂不失其心而天下亦莫能吾勝。乃本

以不能勝之故，匿其不勝，而云百戰百勝不如不戰，遂廢己所受持天下之資，以絶天下，則是自反不縮，而恃不侮褐夫以無懼。乃不知自反而縮者，原無懼於千萬人也。氣唯不以義動則餒，而豈有多所成即多所敗、有所勝即有所不勝、一盈一虚之憂？氣從義生，而因與義爲流行，則以我之制治天下之不足畏者，初非以求勝於物，而自成勝物之用。又豈理外有氣，心外有義，襲而取之，以攬天下，而爭一旦之勝，如告子之所譏者哉？

故但慎其動於進退取舍之閒，充而至於行一不義、殺一不辜得天下而不爲，積小以大，繇著徹微，坦然終日，無所愧怍，極夫朝諸侯、有天下，而終無所逢迎規避以求事之成、功之可，俾志不能主而授其權於外物，則即此氣之大以剛者，可日與天下相接於吉凶生死之塗而無所懼矣。此孟子所爲不爲告子之爲，而伯王之任亦終不能動其心也。以此折衷，則諸家之説，其合其否，可考而知也。

《集註》不詳「暴」字之義，但云「致養其氣」。讀《孟子集註》，須於其所略者，循本文以求之，不可胡亂成悖。致養之功，雖有「有事勿忘」、「勿正勿助」兩段，然其所云「勿正勿助」者，亦非以防夫太過也。凡人做工夫而有期待之心，只是畏難而望其止息。其助長者，則如宋人之揠苗，不耐得薅鋤培壅，索性拚一番勞苦，便歇下也。暴者，虐而害之之謂。故不芸苗而任其草滿者，暴其苗也；助之長而揠死之者，亦暴其苗也。陵壓其氣，教他一向屈而不伸者，暴其氣也；執著一段假名理便要使

氣，求勝於人，到頭來卻討個没趣，向後便摧殘不復振起者，亦暴其氣也。

潛室不察，倒著本文，將「暴其氣」作氣暴説。不知此所謂氣，乃以擔當霸王之業而無懼者，非但聲音笑貌之節，則亦何有發得暴之憂耶？一字之顛倒，滿盤皆錯。

無干説得和鸞佩玉去，直向黄瓜蔓上求瓠子，一倍可笑。和鸞佩玉，養心於静者也。此之無暴，養氣於動者也，故曰「浩然」，曰「至大至剛」；而其不養也，則曰「餒」，曰「害」。抑其盛大流行，塞乎兩閒之大用，而使若莊子養雞、承蜩之邪説，此正「暴其氣」者也。學問事不知用功之各有攸當，鮮不倒行而逆施矣。

志是大綱趣向底主宰，雖亦以義爲歸，乃孟子之言義也，曰「集」，則不但其心之專向者一於義，而所志之外，事物瞥爾當前，不論小大常變，一切都與他一個義，以爲之處分。乃使吾氣得以自反無不縮之故，恒充而不餒，則於其所志者，優有餘地，坦然行之而無懼也。若夫所志之義，以事物未當前，則但謂之道，而不名爲義。義散見而日新，道居静而體一也。故孔子言「志於道」，而孟子以「集義」爲養氣之功。志主道而氣主義，明矣。其曰「配義與道」，是志氣合用底。氣配義以不餒其氣，即配道以不餒其志也。

《集註》「敬」字，與「主敬」「敬」字别。敬者，謹持之謂爾。使如雲峰所引《易》「敬以直内」以釋此，則當云守其志以敬，不當但云敬。守志只是道做骨子，不消添入敬來。且敬之爲德，乃静時存養，無把

持中以此爲依據。有志則有可持，故知其所持在道而不在敬。

「志壹則動氣」一段三「動」字，只是感動意，即其相爲感動者以見其俱不可勿求，元與「不動心」「動」字不同。不動心者，無恐懼疑惑也。但以氣之壹而動其志，豈遂至於恐懼疑惑。且志壹動氣，氣其知恐懼而生疑惑者哉！此本以志氣之專壹有爲者言之。持其志者，志固壹也。心勿忘者，氣固壹也。推而極之，天理人事，莫不皆然。胡文定以「先天而天弗違」爲志動氣，「後天而奉天時」爲氣動志，雖與孟子立言之指别，而理則一也。

《集註》中一「從」字，極下得活。小注謂「喜怒過度，志反爲動」，則誤。喜怒過度時，直把志喪了，而豈但動乎？下云「反動其心」，心又非志之謂，志者心之用。不可云蹶者趨者反動其志也。氣壹動志，乃是氣之既充，必將專壹以有爲，則先未有此志，亦便動著教生長者志來。如子路只緣他氣之兼人，故「未之能行，唯恐有聞」，動得志上如此上緊。與志之專者，弱可使强一理。説個「壹」便是好底。悠悠而任其喜怒者，志則時此時彼，氣亦時盈時虚，而安得壹哉！

「蹶」之爲義，自當從《説文》正訓云「跳也」。促步曰趨，高步曰蹶。若作顛躓解，則既害文而抑害義。顛者非氣也，形也，形動氣而非氣動心也。蹶、趨亦不是不好事。古人於朝廷、宗廟必趨，臨戎登車則蹶。孟子之言此，只是借喻意，故加以「今夫」二字，非謂蹶者趨者之暴其

氣也。

此言氣言心，但在血氣之氣、知覺運動之心上立喻，與上言志爲「志道」之志，言氣爲「浩然之氣」者不同。蓋謂凡人之爲善爲惡，此兼善惡説。先有其心，無定志則但名爲心。而氣爲之用者固多矣。然亦有時本無是心，而因氣以動作焉。如今人言乘興而爲。如方在蹶、趨，則心亦爲之疾速，與緩步時不同。則心雖有覺，氣雖無覺，而偶然之頃，氣且乘權以動一時之心。然則專壹之氣，其以感動常存之心，亦於此而可推矣。

《或問》「志養得堅定，蹶、趨亦不能動得」之疑，全是隔籬猜物話。朱子所答，亦不分明。不察於此，而和鸞、佩玉之説得以闌入，而黄四如「文武火二三十年」之邪説亦以倡矣。

盡心、知性是知言本領，非知言後功效。蓋繇盡心知性以知言，其功雖似不可企及，而本末固順。若從揀别詖淫邪遁上下工夫，以求心之盡、性之知，則如拔壯士之爪而欲仆之也。

《集註》先説「盡心知性」，後説「於凡天下之言」云云，甚是分明。東陽倒著説，即是門外語。《中庸》謂「思知人不可以不知天」，孔子謂「不逆詐，不億不信，抑亦先覺」，俱是此理。苟非盡心、知性，何以能不逆億而先覺耶？

知言與窮理自别。「知」字是現成字，「窮」字是工夫字。窮理則爲知性者入德之門，知言乃知性後全體大用之發。循本以知末，與即末以求本，迹同而實大異。程子斥人讀史爲玩物喪志，及自看史，一

字不遺，其所以用心者不同，本末逆順而已。

所謂「天地之閒」者，只是有人物的去處。上而碧落，下而黄泉，原不在君子分内。聖賢下語，儘大説，也有著落，不似異端，便説向那高深無極、廣大無邊去。「閒」字古與「閒空」「閒」字通。天地之化相入，而其際至密無分段，那得有閒空處來？只是有人物底去處，則天地之化已屬於人物，便不盡繇天地，故曰「閒」。所謂「塞乎天地之閒」，也只是盡天下之人，盡天下之物，盡天下之事，要擔當便與擔當，要宰制便與宰制，險者使之易，阻者使之簡，無有畏難而葸怯者。但以此在未嘗有所作爲處説，故且云「塞乎天地之閒」。天地之閒，皆理之所至也。理之所至，此氣無不可至。言乎其體而無理不可勝者，言乎其用而無事不可任矣。

《集註》云「充塞無閒」，閒者，隙漏之謂，言無一理一事之不周也。新安云「無有閒斷之者」，有句無義。

天下固有之理謂之道，吾心所以宰制乎天下者謂之義。道自在天地之閒，人且合將去，義則正所以合者也。均自人而言之，則現成之理，因事物而著於心者，道也；事之至前，其道隱而不可見，乃以吾心之制，裁度以求道之中者，義也。故道者，所以正吾志者也。志於道而以道正其志，則志有所持也。蓋志初終一揆者也，處乎静以待物。道有一成之則而統乎大，故志可與之相守。若以義持志，則事易而義徙。守一曲之宜，將有爲匹夫匹婦之諒

者，而其所遺之義多矣。

義，日生者也。日生則一事之義，止了一事之用。必須積集，而後所行之無非義。氣亦日生者也，一段氣止擔當得一事，無以繼之則又餒。集義以養之，則義日充，而氣因以無衰王之閒隙，然後成其浩然者以無往而不浩然也。

小注「父當慈，子當孝」云云，只是道，不是義。又云「道義是公共無形影的物事」，尤謬。義亦云公共，則義外矣。此門人記録失實，必非朱子之語。朱子固曰「道是物我公共自然之理，義則吾心之能斷制者」，何等分明。

大要須知，道是志上事，義是氣上事。告子貴心而賤氣，故内仁而外義。孟子尊氣以盡心，故集義以擴充其志之所持。於此辨得分明，更無混亂矣。

此「義」字，大段在生死、行藏、進退、取舍上説，孟子以羞惡之心言義是也。孔子説義處較不同，如云「行義以達其道」，則小注所云「父當慈，子當孝，君當仁，臣當敬」者是。亦止是此一理，孔子見得大，孟子説得精，故程子以孟子言義爲有功於孔子。

孟子唯在羞惡之心上見義，故云「義内」。嘑蹴之食，至死不屑，豈在外哉？唯此羞惡之心，人皆有而各自有，彼此不能相襲，襲如「襲裘」之襲，表蒙裏也，猶今俗言「套」。《集註》引齊侯襲莒，非是。故宋、薛不受則爲不恭，受齊之餽則爲貨取。有伊尹之志則忠，無伊尹之志則篡，唯不可襲，襲而取之必餒也。

亦唯此羞惡之心，最與氣相爲體用，彼

君臣父子之義，但與理合，不資氣用。氣柔者，大抵羞惡之心失也。故云：「行一不義、殺一不辜而得天下不爲。」只以保全此羞惡之心，内之無微而不謹，外之無大之可摇，則至大至剛之氣自無所惴矣。

小注中一段，説「是集義所生」一段，甚爲明快。《集註》卻未能如彼清楚。「是」字與「非」字相呼應，蓋以自白其如此而非如彼也。譬之南人知稻田而不知麥隴，乃告之曰「此麥也，是高田秋種而夏獲者，非水田夏植而秋獲者」也。此兩句文字，直承上「其爲氣也」四字，一氣趕下，不可以《集註》分節而割裂之。天下必無有低田瀦水、夏種秋獲之麥，猶之乎必無有以義襲而取之之浩然之氣。麥隴之水一未分瀉，種之稍後於秋，則麥不登矣，況水田而夏種之乎？行一有不慊於心，則餒矣，況可云以義襲而取之哉！

「取之」「之」字，指浩然之氣説，非汎言氣也。義惟在吾心之内，氣亦在吾身之内，故義與氣互相爲配。氣配義，義即生氣。若云義在外，則義既在外，其可云氣亦在外乎？義在吾身心之外，而氣固在吾身之内，乃引義入以求益其氣，則氣有虚而義乘其虚以襲之，因挾取此氣以爲義用矣。

如實求之，吾身之氣，豈身外之物可襲而可取者哉？其有謂義襲而取氣者，則告子之説是已。告子以吾心本無義，但有此昭昭靈靈之體，堪爲主而不爲萬物所摇，則心既恒寧，而氣亦順適，泊然無争而天下莫之能勝。今無故外求一義，闖入吾心之内，使吾氣不得以寧，而挾與俱往，以

與物争勝於是非得失之林，則吾之氣不得以順安其居，與心相守，而受奪於義，以紛紜而鬬搆。故我唯不得於心，抑唯務安其心，而不外求義以襲取夫氣而妄用之，則心不動而氣亦不傷。

此告子之邪説固然。而孟子曰：我之養此浩然之氣者，非義在外，使之入襲吾氣而取之也，乃義在内而集之，則氣之浩然者以生也。明其是，白其非，而告子之誣其所不知，以妄譏吾養氣之非，其失自見矣。蓋告子不能測孟子之所得，故妄譏孟子以外求義而襲取夫氣。實則孟子既已不然，而天下亦必無外求義以襲而取氣之人。且外之與内，不相爲配，則不相爲取。既云義外，則義固無爲者矣。無爲者安能致其襲取之事哉？

乃告子之致疑於襲取者，繇其不知有義，而以天下之是非得失爲義，則且曰大道既隱，人心之純白者既失而後有此也。是其徒以當世無實之是非爲義，而於其心羞惡之見端者，昏不自知久矣。夫告子而豈無羞惡之心哉？乃繇其蔽陷之深，則雖有所羞惡，而反自誣其固有之良，以爲客感之所生。固將曰呼馬應馬，呼牛應牛，而又何羞？食豕無異於食人，盜跖不殊於伯夷，而又何惡？是如己有目，不知其可以視，乃以謂白黑之班然者足障吾明，而欲棄之。

告子蓋自有義而不自知，因不自知而義以喪。非然，則義本在内，與氣相配而生其浩然，而何以云義外哉？繇其不識義，是故外義；如子久逃，不識其父，故以父爲外人。繇其不識義而外義，故以養氣者爲義襲取氣。則亦猶夫不識麥者之謂麥爲水

田夏種之苗，遂謂種麥者必瀦水以防夏旱，我所耕之田，皆平原爽塏，本無水之可瀦，不當種麥也。

以不種麥故，雖旱而無可槁之麥，乃曰賴我之不種而免於槁。孟子所謂「不芸苗」者，正此謂也。故於此而深辨之，以自明其長。答「惡乎長」之問。《集註》「事皆合義」、「一事偶合」云云，俱未得立言之旨。

說「必有事勿忘」處易，說「勿正、無助長」處，不知養浩然之氣當何如用功，則入鬼窠臼去。黄四如說「如鍊丹，有文武火，惟慢火常在爐中，可使二三十年伏火」，真鬼語也！

孟子說養氣，元不曾說調息遺魔，又不曾說降伏者氣，教他純純善善，不與人爭鬧，露圭角。乃以當大任而無恐懼者，其功只在集義。集義之事，亹亹日新，見善如不及，見不善如探湯，何怕猛火熾然。

塞乎天地，須窮時索與他窮，須困時索與他困，乃至須死時亦索與他死，方得培壅此羞惡之心，與氣配而成其浩然，此火之有武而無文者也。行一不義，殺一不辜，則得天下而不爲。非其義也，非其道也，則一介不取，一介不與。恰緊通梢，簞食豆羹與萬鍾之粟，無不從羞惡之心上打過，乃以長養此氣而成其浩然，則又火之有武而無文者也。今云「火猛則丹走」，其將一半拏住，一半放鬆，遇肉三片，遇酒三杯，且教渾俗和光而可乎哉？

黄四如者豈以爲然，特其茫然不知何者爲「養氣」，何者爲「勿正、無助長」，黑撞著便與他比方兩句，恰得此村道士口頭内丹語，隨便胡銃出來，故曰「鬼語」也。

此「勿正、無助長」，是明白分曉，有可指證語，與前義襲取氣，爲有其言而必無其事者不同。孟子固曰「天下之不助苗長者寡矣」，須於此看出天下之人是如何助長。

蓋盡人之情，自非奴隸傭保之不堪者，與夫巨奸極險之夫，以陰柔而濟其惡，則雖無志可持之人，亦未嘗不以其氣而求勝於物。而當其求勝之時，則皆有不懼之心。若此者何也？氣之至大至剛者，人所共有而與性俱生者也。乃又唯暴戾凶狠之人，則不論曲直而概施其血氣之勇。若其較爲自好之士者，固且以義自居，而折人之不義矣。乃方其以義自居，則亦用其羞惡之心以爲制，不可謂不芸苗矣。而所守之義，不過刻苦以自樹立於一日，遂恃此以爲可以折人之具而無所惴，以任其非所任而敵其非所敵。此宋人所謂「今日病矣」，亦未可謂爲之不力也。而所任非所堪，所敵非所勝，根本不固而枝葉徒繁，則果有千駟萬鍾以誘之，得生失死以脅之，而義力未厚，氣焰徒浮，將有摧撓屈折，一挫而不能更振者矣。此助長者之無益而反害乎氣也。

抑或見義思爲，而無久大之志，立一近小之規，以爲吾之所能乎義如此，而苟善是，是亦足以求伸於天下矣。如戴盈之所謂「請損之」者，則其義易成，而其氣亦易振，以刻期而見功。此所謂「正」也。

夫欲去二者之病，則亦唯一倍精嚴，規恢廣大，於其羞惡之本心，擴而充之，如火始然，愈昌愈熾，更無回互，更無貶損，方得無任不勝，無難可畏，而以成其氣盛大流行之用。若畏火之太猛，從而緩之，

又從而伏之，一日暴而十日寒，亦終身於首鼠之域而已矣。

斯唯異端之欲抑其氣爲嬰兒者則然。故曰「爲善無近名，文火帶武。爲惡無近刑武火帶文。」，以遁於「知雄」常在爐中三十年。「守雌」伏火。之詭道。其緒餘以爲養生，則於取與翕闢之際，不即不離，而偷其視息。若聖賢之學，無論經大經、立大本、雲行雨施、直內方外者，壁立萬仞，即其祈天永命以保其生者，亦「所其無逸」，而憂勤惕厲，以絶伐性戕生之害。又奚火之必伏而文武兼用者乎？

在四如本不知而妄言，竊鬼語以欺人，亦非果有得於異端之教。乃讀者不察，或反屈誣孟子以證彼内養之邪説，則其害大矣。若此類，愚讀《大全》而深有懼焉者也。

「勿助長」原不與告子對治，《集註》語自未審。告子只是不芸苗以氣爲無益而舍之，故「勿求於氣」。繇他錯認苗爲稂莠，謂其不可以充食，故遂不芸。且不芸矣，又何助長之有？

前段「告子未嘗知義」二句，已辨盡告子之短。「必有事焉」四句，孟子自言其集義、養氣之功，不復與告子相比擬。前段《集註》「行一事偶合於義」云云，正好在此處作注。

集義、養氣，卻不是拚一日之病，須終歲勤動，方得有力田之秋。若如齊桓之定王世子，晉文之伐原示信，陳仲子之與之齊國而不受，以一日之勞表一日之義，遂鼓其氣以陵天下，而不顧本根之拔，此則助長者也。告子卻不喫者茶飯，方且疑孟

子之爲助長,而彼豈其然?

諸儒之失,在錯看一「養」字,將作馴服調御説,故其下流遂有如黄四如伏火之誕者。孟子之所謂養,乃長養之謂也。直到北宫黝恁般猛烈,亦謂之養,豈馴服調御之謂乎?孟子於此,看得吾身之有心有氣,無非天理。故後篇言養心,而曰「無物不長」,直教他萌蘖發達,依舊得牛山之木參天。此言養氣,只是以義生發此不餒不慊之氣,盛大流行,塞乎天地之閒而無所屈。

異端則不然。將此心作獼猴相似,唯恐其拘桎之不密。而於氣也,則尤以爲害苗之草,摧殘之而唯恐其不消。莊子木雞,潙山水牯,皆此而已。古人即在聞和鸞、聽佩玉時,亦不作此蚰蜒倒縮氣象。森森栗栗中正有「雷雨之動滿盈」在内,故曰「立於禮」。「立」字中,便有泰山巖巖意。

後人不察,夾雜佛、老,遂有静養氣之説,極爲害事。聖賢静而存養,乃存養此仁義之心於静中,雖静不息。豈撞機息牙,暴害其氣而使不能動,如三日新婦,婉娩作閨態耶?

「願學孔子」一段,自「宰我、子貢善爲説辭」起。孟子但從大架步説,卻未顯出示人,《集註》、《語録》亦未爲發明。雙峰謂「《孟子章句》長,須看教前後血脈貫通」。如此「願學孔子」一語,乃通章要領,若於前後貫通有礙,則不但文義雙躓,而聖學喫緊處亦終湮晦,令學者無入手處。

夫願學孔子,則必有以學之矣。孟子

曰：「可以仕則仕云云，孔子也。」然則將於此而學之耶？ 乃此四者則何易學也？ 仕、止、久、速之可者，初無定可，而孔子之「則仕」、「則止」、「則久」、「則速」也，自其義精仁熟，繇誠達幾，繇幾入神之妙。 倘無其聖功，而徒髣髴其化，則亦王莽之學周公矣。 夫化繇德顯，德自學成。 孔子曰「下學而上達」，達者，自然順序之通也。達不可學，而學乃以達，孔子且然，而況學孔子者乎？

既明夫非於仕、止、久、速而學之，則將曰知言、養氣，其學孔子者也。 此固然矣。 然其云養氣者，集義是也。 夫集義而氣以不餒，則至大至剛，無所貶撓，而兩閒之事，皆足以任之，孔子固然。 而伯夷、伊尹之「行一不義，殺一不辜，得天下而不爲」，「君百里之地，而足以有天下」，其氣之配道義以終無餒者，夫豈有讓哉？ 而孟子又何以略二子而獨學孔子也？ 故養氣者，聖功也，抑聖者之所同也，非孔子之所以異也。

今但從末一段文字原委看來，趺入子貢問聖一段孔子自言處，則孟子之所以學孔子者，固可考矣。 公孫丑「夫子既聖」一問，先以「辭命未能」發端，則其疑孟子之聖也，固在聖人復起之所不易。 而子貢信夫子之聖也，以學不厭而教不倦爲仁知之大用。 即此觀之，則可直詞以決之曰：養氣者，夷、尹、孔子之所同也；知言者，孔子之所以異也；學孔子者，知言而以養其氣也。

先儒謂知言、養氣，二者合一。 又云告子外義，故不知言。 是則孟子唯能見義於内，故於天下之言，無所求而不得，而浩

然之氣日生。夫其見義於内者，豈斤斤之明足以察之哉？以無私之仁體藏密之知，故自喻其性之善，而灼然見義之至足於吾心。乃其所繇以致此者，則唯不厭、不倦以爲學教，而即物窮理，以豁然貫通於吾心之全體大用者也。全體大用即義。此即《大學》之格物致知以知至善而止者也。繇其知之大明，則爲知言；繇其行之造極，則爲養氣。義無不集，故造極。行造其極則聖矣。

夷、尹之所以皆得爲聖也，尹之格于皇天，夷之風起百世者，氣之盛大流行、塞乎兩閒者也。乃繇其行之已至，則得天下而不爲，固有所不可矣。君百里而有天下，則抑有所可矣。若夫隨可而可，不但有其必可，斯豈特行足以造之而氣足以任之哉？孟子曰：「智，譬則巧也；聖，譬則力也。其至，爾力也；其中，非爾力也。」力者，義無不集而氣足以舉其任也。巧者，盡心知性而耳順乎天下之理，是非得失判然冰釋而無纖芥之疑也。是知孔子之獨至，非二子之所得同者，在知言。

而孔子之所以聲入心通，無疑於天下之理，而爲萬事萬物之權衡，以時措而咸宜者，一其下學上達者之條理蚤成也。學不厭、教不倦，下學之功也。乃即此以學而即此以達，則唯盡吾性之善、充吾心之義而無不達矣。故其爲學，始於格物致知，而要於明德之明。孟子曰「萬物皆備於我矣」，則物之所自格者，即吾德之本明者也。以盡吾心皆備之物，而天下之是非得失，無不待我以爲權衡，此孔子所謂「可與權」者。養氣則可與立，知言乃可與權。乃以應夫仕、止、久、速之幾，如日月之明，容光必

照，而廓然其無疑矣。

若夷與尹，非其知之不真也，知其所至，而未極乎物之所至，則至其所知，而或未中乎幾之莫知。其不能從容於仕、止、久、速合一無滯之義也，亦極其所極，而未達乎無用不極之妙。《易》曰：「精義入神，以致用也。」「窮神知化，德之盛也。」事始於精義，則下學皆有可學之資；化極於窮神，則雖夷與尹不足以盡其上達之妙。然則孟子之所以學孔子者，一言以蔽之，曰：知言而已矣。

乃微其詞而不直以告丑者，則緣此之爲學，事甚易而幾甚微，達者自可得之於無行不與之中，而苟標此以爲宗，將使愚者不察，苟求之外而遺吾本明之德，則且玩物喪志，以終身於罔、殆之中。乃以前段所答知言之問，但就齊卿相所知之言，顯其救時之大用，而未著夫知言之全體與其所自知言之本原，故於此復申言其從入之事在學、誨之中，而推致其權度之精，則有時中之妙。蓋七篇本孟子所自作，故問答之際，一合一離，一微一顯，一偏一全，經緯成文，而大義微言交相引伸，使知者自得之。「引而不發，躍如也」，亦於此信矣。

「不忍人」「忍」字，誤作「必有忍」「忍」字一例看，極爲害理。雙峰「忍不住」之説，其謬甚矣。「忍」字從刃、從心，只是割棄下不顧之意。朱子於此，❶已説得分明。事親、從兄，是從順處見；惻隱、羞惡，是因

❶「朱子」，中華本改作「孟子」。按：依文意，當作「孟子」。

逆而見。觀下稱孺子入井則知之。若無入井之事，但見一孺子便痛惜憐愛，忍禁不住，骨與俱靡，則亦婦人之仁耳。

此章言「有不忍人之心，斯有不忍人之政」，其云「先王」者，湯、武是也。人之陷於水火者爲勢已逆，而我始創法立制以拯之也。若承治之主，便無可動其惻隱者，則又如下篇所云「人能充無欲害人之心而仁不可勝用」，但無害之而已足矣。君子之於民也，當其順，則無欲害之而止；當其逆，則有不忍之之心。非仁之有二心也，仁術之因乎物者自不同也。

若云惻隱之心從中發出便忍不住，則當云「不忍惻隱之心」，而何以云「不忍人」？此處喫緊在一「人」字。言人，則本爲一氣，痛癢相關之情自見。朱子云「見一蟻子，豈無此心」，語自有病。理一分殊，昭然自別於吾心，不可籠統帶説。均是人矣，則雖有貴賤親疎之別，而情自相喻，性自相函，所以遇其不得恰好處，割舍下將作犬馬土芥般看不得。此求之人之天良，固自炯炯不昧，非徒有言説而不能喻於心也。浸令蟻子濱危，則又較犬馬差一格，而況於人乎？

至若忍禁之忍，自以能忍爲得。若忍不住，自是不好事。忍者，情欲發而禁之毋發，須有力持之事焉。若人之不仁，則直是喪其本心，豈有惻隱之心發於中而用力以禁其不發者哉？苟其爲仁義之心，雖至愚不肖，既有之，亦必聽之，特不能發之，而未有忍之者也。且云「不忍人之政」，亦豈先王之有此政也，技癢不禁，而急於自見也乎？甚哉，饒氏之以小言破道。將牽率夫人樂用其婦人之仁，小丈夫

之悻悻而有餘矣。

《集註》「全體此心」四字，恰與「端」字對說。孟子之學，大旨把内外、精粗看作一致，故曰「萬物皆備於我」。萬物皆備於我，萬事皆備於心也。心之發端，則是惻隱、羞惡、辭讓、是非。到全體上，卻一部全禮樂刑政在内。只緣仁義禮知之德，彌綸兩閒，或順或逆，莫不左右而逢原也。

雙峰云：「斯，猶即也。」若下得「即」字，便不當下「斯」字。「即」字雖疾速，然有彼此相躡之意。如人言「行一步，即行第二步」，第一步之中無第二步，但行一步亦自可止，不必定行第二步。特行之疾者，不止而加進，遂相因以即有耳。此言「斯有」則不然。須爲之釋曰「斯，即此也」，方得恰合。即此不忍人之心，便有不忍人之政在内，非有待也。如齊宣之易牛，孟子許之爲「仁術」。仁，心也；術，政也。不忍殺牛之心，自有此全牛之術。非既有此心，又有此術也。

先王固不無學問思辨之事，存養省察之功，然俱於事未至前之先，務求吾心之全體大用而全體之；非待有其心後，卻方講求其事，以爲心樹枝葉。說「即」字雖疾速，以實求之，則終成蹭蹬。識得孟子本領，自然不作此文句。

納交、要譽、惡聲，便說是「人欲之私」，亦不得。上蔡之説太高著，高過則無實矣。孟子之意，特以此三者之心，原不與乍見孺子入井時相應，故所感值其所通，惻隱之心生，而三者之心不生也。

乃其必言非此三者，則以如救孺子，

則須有此三種利益，固其功之所必收，而非乍見之頃有心期待而得耳。若以此爲人欲之私，則子貢贖人而卻其資，孔子不應非之。且不救人之聲，惡聲也。惡聲可惡而惡之，又豈非羞惡之心乎？

上蔡之意，若將以此分王霸之誠僞。然霸者之疵，乃在攬著未有之事以鬻仁義，若伐原示信，到底無益有損。若其覿面相遇，發不及慮之時，亦未便起功利之想。不然，則豈桓、文之心，求一念如悠悠行路之人乍見孺子入井時而不得耶？

雲峰云「稍涉安排商量，便非本心」，則尤陷溺異端而大違聖教矣。孟子到底也須說個「擴充」。擴充之功，乃以會通四端而經緯萬善，究莫非天理之固然。且如乍見孺子將入於井，便有怵惕惻隱之心，及到少閒，問知此孺子之父母卻與我有不共戴天之讐，則救之爲逆，不救爲順，即此豈不須商量？而孔子所謂「可逝也，不可陷也」，又豈不安頓自身而排置得所乎？惻隱之心，元與羞惡、辭讓、是非，同條互用，那得只任此一念一直做去，更無回顧？且此章言不忍人之心裏面便有不忍人之政，則先王所以定上下之交，永夙夜之譽，遠不仁之聲者，鴻名大業，俱在裏許。若只許直用，不許商量安排，則只消此心已足，而何以又云有政耶？

聖賢帝王之學，元無孤孤另另作一條白練去之理。不用商量者，釋氏之所謂「驀直去」。不用安排者，又莊子之唾餘耳。故曰雲峰之說，陷溺異端而大違聖教也。

朱子「動處發出」一段文字，有一部全

《易》在内。《易》説「大哉乾元，萬物資始，雲行雨施，品物流形」，又云「《復》其見天地之心」，只是此理。動便是陽，静便是陰。從其質而言之，則爲陰陽；從陰陽之所自生者而言之，則只是動静。陰在天地，也未便是不好底。動以出，静以納。出者所以虚而受納，納者所以實而給出。故曰「立天之道曰陰與陽」。然到生物之化上，則動者生也，静者殺也，仁不仁亦遂以分矣。

聖人官天府地，自知擇而用之，所以「立天下之大本」、「知天地之化育」，須作兩項説。「立天下之大本」，則須兼動静而致功，合陰陽以成能。喜怒哀樂未發處，必肖天地之動静無端，納以實而善其出。若其「知天地之化育」，則只在動處體會，以動者生而静者殺也。又曰：「立人之道曰仁與義。」仁與義卻俱在動處發見。從動中又分此兩支：仁，動之静也；義，動之動也。義雖以配肅殺，然其殺也，亦羞惡極至之用，非與天地之無所羞惡而殺者同。故殺人刑人，而不因於己所甚羞與所大惡，則必殘忍凶酷之徒矣。

「維天之命，於穆不已」，只是動而不已。而動者必因於物之感，故《易》言「感而遂通天下之故」。即此是天地之心，所謂「一陽來復，數點梅花」者是已。《樂記》以感而遂通爲性之欲，便大差謬。所以他後面説「物至知知」一段，直入異端窟臼裏去。聖賢以體天知化，居德行仁，只在一「動」字上。故惻隱、羞惡、辭讓、是非之不相一而疑相礙者，合之於動則四德同功矣。

且如此章上言内交、要譽、惡聲，在乍

見孺子入井時用他不著，若静中豈無此三者？亦豈遽成大過？只爲動處不與此事相應，則人固有之心便不向那邊動。若本非所動而强爲之，則是霸者之假仁。若恰好當機而動，便儘商量其宜，安排得當，正以盡此心之大用。故即納交、要譽、惡聲之心，遇彼恰好用著處，亦即以從彼動者爲正，而怵惕惻隱之心，在彼又爲不相交涉。此中内外感通、良心各見處，只在當念自喻，不可懸揣與判王霸之分。

若見大賓時，内交之心，從中而發，便是禮之端。不韙之聲，思以避之，便是義之端。畏鄉黨之清議而思得盛名，便是智之端。此唯「要」字有病，「譽」字自無嫌。唯孺子入井之時，非彼三者之動幾，故孟子别言之。天雖在人欲横流之人，亦未有從彼發者。天地自然之理，與吾心固有之性，符合相迎，則動幾自應。此天地聖人之所不能違，而一切商量安排，皆從此而善其用。故君子之致其功者，唯慎諸此之爲兢兢也。

「心統性情」，「統」字只作「兼」字看。其不言兼而言統者，性情有先後之序，而非並立者也。實則所云「統」者，自其函受而言。若説個「主」字，則是性情顯而心藏矣，此又不成義理。性自是心之主，心但爲情之主，心不能主性也。

乃孟子此言四端，則又在發處觀心、繇情以知性、繇端以知本之説。蔡西山竟將「端」字作「尾」字看，固是十分膽識。但就衆人全體隱晦、僅有此心言之，則爲尾。若先王全體此心，則如火炎崑岡，水決金堤，通梢一致，更無首尾矣。

抑此但可云從情上説心，統性在内。卻

不可竟將四者爲情。情自是喜怒哀樂，人心也。此四端者，道心也。道心終不離人心而別出，故可於情説心。而其體已異，則不可竟謂之情。

若張子所謂「心統性情」者，則又概言性情相介之幾上説。《集註》引此，則以明心而非可用釋此「心」字。此所言心，乃自此於性之發見，乘情而出者言心，則謂性在心，而性爲體、心爲用也。仁義禮智體，四端用。

要此四者之心，是性上發生有力底。乃以與情相近，故介乎情而發。惻隱近哀，辭讓近喜，羞惡、是非近怒。性本於天而無爲，心位於人而有權，是以謂之心而不謂之性。若以情言，則爲情之貞而作喜怒哀樂之節四端是情上半截，爲性之尾。喜怒哀樂是情下半截，情純用事。者也。情又從此心上發生，而或與之爲終始，或與之爲擴充，擴充則情皆中節。或背而他出以淫濫無節者有之矣。故不得竟謂之情，必云情上之道心，斯以義協而無毫髮之差爾。

小注云：「仁義禮智本體自無形影，『本』字有病。只將他發動處看。」此爲人皆有之而言也。若君子之静而存，動而省，功深理熟，天理來復者，則不然。仁義禮智自森森地，於動於静皆不昧。於此中循之有實，發之有據，故曰「反身而誠」。豈但有形影而已？

「有不忍人之心，斯有不忍人之政」，一倍篤實光輝，皆无妄者。孟子只且如此指出，不獲已爲已放其心者言耳。不然，

則爲聖賢者，亦但從端緒上尋求，舍其富有而與寡婦争遺秉滯穗之利，那得充滿周徧，經綸大經，立大本，知化育來。擴充四端，以幾乎四海之保，已是忒煞費力，所謂「再回頭是百年人」也。

「人有四端，猶其有四體」，其有四德，猶其有此心。愚下人但知有四體，不知有心，故且與如是作喻。

不能擴充，只爲不知，「知」字上有工夫，固是。然此知上工夫，須辨别在，不可錯云識得此心，便大事了畢。

「知」字連下「皆擴而充之」五字一氣。知者，知擴而知充也。「强恕而行」，知擴者也；「反身而誠」，知充者也。擴充之中，便有全部不忍人之政在内。大用無非全體，須一一揀别，令與此四端相應相成。

《大學》之所謂「致知」，正此是也。

若在長養四端，令恒不昧上做工夫，則須用戒欺求慊之實學，不僅用知。知有此心，便大段休去，此釋氏之邪説。只一發心，功德便不可量，乃以隳名教、戕生理而皆不恤。嗚呼，重言知而無實，其爲害之烈，可勝道哉！

「矢人豈不仁於函人」一章，唯雙峰爲得之。慶源、西山只在心上説，卻不顧下文「不仁不智」一段，亦且不顧矢函、巫匠兩喻。矢人匠人之心，與巫函同，所以不同者，術而已矣。

上章與此章共是一意。上章就高遠處説先王所以平治天下之理，此章就卑近處説，爲諸侯見役者發動其恥心，然大要都在仁術上著意。擴而充之者，盡心所本

有之術也。如乍見孺子入井時，既有怵惕惻隱之心，則其所以救之者不遺餘力可知已。先王於心見全體，則術自無不得其宜，以心之固有夫術也。若矢人之心無異函人，而卒至以傷人爲心者，術亦能易心也。心有其術，則上智者當盡其心以行其政。術能易心，則下愚者當正其術以養其心。故云「擇」，云「莫之禦」，皆爲術言也。

若心則固有之而無待於擇，藏之於己，亦何有於禦不禦哉？心、術元爲一貫，而心外無術，故可盡心以廣其術，亦可因術以善其心。畏罪而强仁者，何望其見術於心哉？且範圍其心於術之中而不習於惡，則亦可以保其國家而免於恥矣。《集註》「仁道之大」四字，須著眼在一「道」字上。

公孫丑下篇

齊王之召孟子，過只在召上。若以託疾爲不誠，則使齊王更不託疾，直使人來召，其侮嫚更何以堪？託疾則亦若知其不可召，而屈於自尊自安之私意，不能勉於下賢，故情雖不至，而其禮貌之閒猶有可觀。其遺醫問疾亦然。此皆禮貌未衰處，所以孟子猶與周旋，而託景丑以進其誨。不然，則抑去之唯恐不速矣。

朱子云「未論託疾」，意自斬截。又云「託疾又不誠」，未免蛇足。以王之託疾爲不誠，則孟子之託疾亦不誠矣。以不誠報不誠，狙詐相高而内喪己，又何以爲孟子！

世儒每誤看一「誠」字，將作直情徑行

解，其亂德非小。誠，實也，至也，有其實而用之至也。故質，誠也；文，亦誠也。質之誠，天道也，以天治人者也；文之誠，人道也，以人盡天者也。若不盡其實，而但一直無僞以爲誠，則謂之直而不謂之誠。且抑證父攘羊之直，並不得謂之直矣。自四先生而外，後儒多不識得「誠」字。此是天理撲滿處，經緯咸備，變通不爽，豈得以喬野戇絞、直情徑行之夷行當之？

聞召則赴，自是臣禮，豈遂爲僕妾之敬，如南軒之所云？又豈但爲敬之以貌，如慶源之所云者？唯當戰國時，上無適主，下無適臣，士之仕者，恒舍其父母之國而他游，故有此客卿之禮，與本國之臣不同，亦仕局之一變也。

業已不得不爲客卿，則唯道以自尊，而後顯其出以道也。若以臣自處，則是其游以禄也。故君臣之義，不容輕定，故曰：「學焉而後臣之。」信其道之必行而後正君臣之分，則道重而禄輕。乃游士之失守者，唯恐不得爲臣，而亟定臣禮，於是晨秦暮楚，無國而不爲臣，無君而非其君。此與失節之婦，盡人可夫者無以異，則不但毁道輕身，而君臣之倫亦喪。

孟子所争在臣不臣，而不在召不召，與孔子之仕於魯不同。孔子唯已臣於魯，故雖告老之餘，欲討陳恒，則沐浴而請，安在其有謀之必就也？孟子之志，故欲齊之王天下，而已爲之佐。當斯時，齊宣尚未成爲王者，則與劉先主以左將軍見諸葛時同。迨先主已稱帝於蜀，而亮爲之相，則居然臣主，召之亦無不可矣。從「而後臣之」四字求端的便知。若爲臣，則無不

可召之禮，而聞召則赴者，非僕妾，非貌敬也。

「未有處」，謂齊王處置者百鎰之金不得，處置不得而餽之。乃齊王又豈無以處此哉？其處之者，謂以貨取孟子也。乃虛將百鎰，而徒生賢者不屑之心，則齊王仍無以處之矣。此「處」字若從孟子説，則是取舍之權因乎物矣。

朱、張二子之説，皆於心上見義，深得孟子義内之旨。南軒云：「當受不受，亦是爲物所動。何則？以其蔽於物而見物之大。」抉出小丈夫病根，而顯君子之大，真探本之言也。

陳仲子把者一鶃之義，大於母兄，便是他逆天理處。乃其所以然者，於物見義，而不於心見義也。於物見義，則瑣屑向物上料理，忒把者飲食貨賄，看得十分鄭重。孟子推其用心之小，而知其簞食豆羹之必見於色，則當取而不取者，其必有當舍而不舍者矣，不知求義於内故也。

慶源云「學者觀此，亦可知所予矣」，看義亦得通透。不知所予之病，亦緣於貨見重，於貨見重則吾心之義無權。要之亦爲物蔽，故不當與而與以示恩，亦必當與不與而成吝矣，所謂簞食豆羹見於色也。君子以官天府地，則兩閒之物，皆以供吾心宰制之用，豈於彼而見輕重厚薄之等哉？

小注謂：「孟子若探沈同之欲伐燕，而預設辭以拒之，便是猜防險陂。」使然，則爲君子者，必如夢囈答人，不相登對而後可。陳賈以周公之事問，孟子即逆折其文

過之心，又豈不爲猜防險陂之尤耶？

孔子曰：「不逆詐，不億不信，抑亦先覺。」君子固不可逆億夫詐不信，而何得不先覺？且沈同之問，固未挾詐不信而來，而昌言可伐，則亦覺所已覺而非先覺矣。此猶不覺，亶不聰矣。

齊、燕本接跡之邦，伐國非一日之事。計其偵之於境，謀之於廷，治兵轉餉，亦必見之行事矣，則非但情之可探，而已爲形之可見。沈同至前而問伐燕，豈爲他人問哉？

戰國之時，時王皆齊類也。如謂燕可伐，而齊不可伐燕，則又豈三晉、秦、楚之獨可伐也？盡當時之侯王無可伐者，而孟子乃云可伐，將待諸數百年後有王者起而後伐之耶？充彼之說，雖漢高即起而亦不可伐，子之之裔至今存可矣。既無有可勝伐之之任者，則是不可伐也。若烏頭以人不可食之故，遂謂之不可食。然則孟子所謂可者，非即齊之無不可哉？

孟子曰：「爲天吏則可以伐之。」天吏，命於天者也。天無諄諄之命，自民視聽而已矣。簞食壺漿以迎之，誅君吊民而綏之，則即此而已爲天吏矣。然則天吏亦唯人所爲，而何獨齊之不可爲天吏也？

「以燕伐燕」，亦就水火之亦運者言之耳。齊之君臣不聽命於孟子，一任諸匡章、沈同之流恣兵威而不知戢，故孟子見其不可勸。若就孟子而謀之，戒飭將士，禁殺掠於師入之日，而預爲條畫虐政之當除者，以除之於既伐之後，則勸齊伐燕，自協孟子之素志，而何不可哉？其曰「何爲勸之」者，鄙其不足與有爲而不任爲之謀也。

龜山云「何不可之有」，亦謂齊可也。齊既可伐，則直應之曰可。彼此心目之間，了然共作一伐燕之計，而又奚但逆探其情耶？但龜山謂或人歸咎孟子，則失之。或人之問，在齊初得燕之時，而不在燕人復畔之後，本文以「齊人伐燕」冠其上，於義自明。或人心駭於五旬之舉，而健羨夫俘掠之功，故以勸伐得計，歸功孟子。乃孟子以其殺掠之淫，深惡而痛惜之，則曰此不足爲天吏者，我固不願爲之謀也，激詞也。如必謂齊之素行不足以爲湯、武，而不奉命於避債無地之衰周爲不可以興師，是暴君污吏，當同昏之世，幸湯、武之不作，一恣其虐民，而人莫敢問矣。

聖賢待人，只是教他立地做去，更不追咎其既往。孟子且以好貨、好色之心爲可以王，而何況伐有罪之燕？《春秋》序齊桓之績，許楚子以討陳，恰是此理。湯之征葛，固不奉命於桀。周命已訖，義不得如曹操之挾孱主爲名以制天下。故孟子爲齊策燕者四，而無一不言當伐。借以王命爲嫌，則專封之罪，重於專伐，置君而去，又豈諸侯之所得爲乎？

聖賢言語，句句是理，句句是事。纔說可伐，則即有伐之者。若但言燕有可伐之理，而實無可行伐燕之事者，夢中影中，幻出一天吏，乃似思量彌勒佛下生一般，則其愚騃狂誕，可勝道哉！

龜山謂或人歸咎孟子，當繇誤讀「彼然而伐之」一句，於「然」字一讀，爲孟子自辨之詞。燕人畔，王且曰「吾甚慚於孟子」，則齊之君臣，固自知其不能聽孟子之

言矣。孟子之答沈同也，辭雖未盡，而繇「慙於孟子」言之，則所以伐燕而定燕者，必嘗爲王言矣。孟子言之而王不聽，若或人無知，更以伐燕爲孟子咎，此乃門外漢趁口胡哄，孟子復屑屑然曲自辨其不然，豈不鄙哉？

其云「彼然而伐之」者，「然而」二字作一氣讀，不當於「然」字斷句，將作「然否」之然訓。古人用「然而」字，往往有此例。如《春秋傳》云「然而甲起於宮中」，「然而」者，猶言「於是」也。孟子云「然而文王猶方百里起」，「然而」者，此時如是也。此言「彼然而伐之」者，謂彼於是時遂往伐燕，不復求所以伐之之道也。

其曰「爲天吏則可以伐之」，則言齊若能爲天吏則可伐之也。如謂沈同以孟子之言爲然而伐之，則考之當時，沈同未嘗執齊之政。伐燕之役，尸其事者爲匡章。且沈同之問，不奉王命而以其私問，安得據此私議之一言，而遽興舉國之師？藉令孟子閒居片語，同以告王，而王即爲興大役，則王之信孟子，百倍於湯尹、桓仲之交，而孟子之志，久行於齊矣。

故齊之伐燕，不因孟子之言，夫人而知之。齊不因孟子而伐燕，孟子乃自以爲然吾言而伐之，妄自居功，妄自引咎，而又屑屑然辨之，鄉黨自好者之所不爲矣。故讀古人文字，當求語助變通之例，不可執腐儒之乎者也之死法，以拘文而破義。

孟子拒齊王萬鍾一段文字，最難看。無端説個子叔疑，又無端説個「賤丈夫」，又無端説到「征商」去，與齊王授室爲師語意全不登對。

《集註》云「又有難顯言者」，慶源云「顯言之則訐揚齊王之失」，此固然矣。乃必知孟子所以去齊之故，而後可以得其不欲顯言之實。孟子曰「王猶足用爲善」，是非諫不行、言不聽之比矣。王既可用爲善，而終於不可用者，何也？孟子嘗言之，「一日暴之，十日寒之，吾退而寒之者至」，是孟子之所以終不能用王也。而寒王者誰也？王驩之徒，雖爲佞幸，乃覬其欲徼孟子之一言，而借輔行以自重，則其不敢顯排孟子於王前，以争寒暴之勢也，明矣。其能以邪説寒王而使王不聽孟子者，則所謂登壟斷之「賤丈夫」也。

踞人國而樹子弟，得位則爲客卿以持國是，失位則寄館於人國，受其養而遥持其權，以賓師友士爲名，而實府其利。齊王浮慕好士之名，而籠絡此輩以爲招致游談之囮，是以稷下之客，群居飽食，行小慧，攻淫辭，以詆毁聖賢、破壞王道爲己事。乃其言之辨而智之足以取人主，則孟子所不能得之王而彼能得之於王也。以其時，度其人，齊蓋繁有之，而無如淳于髡之爲尤。觀其稱權禮，責名實，以誚孟子而激之去，蓋已不遺餘力矣。

而寒暑之勢，必不兩立。彼之必欲排孟子也固然，而孟子以「踰尊」、「踰親」責王之不慎，則使得大用於齊，若此流者，其尚能飽食群居於齊之中國乎？

唯如髡者，固孟子之所深惡而賤之者也。亦使人君自此而輕士，與賤丈夫之開征商之禍者均也。乃王昏不知，且欲以髡輩之禮待孟子。時、陳二子，目移於陋習，而不知其不可。將使齊之君臣視孟子之與髡曾無差別，聽其一彼一此，或進或退，

互相辨難，以資談笑。則固齊之君臣狂迷不察，而實若髡者流辱人賤行，有以啓之。

乃孟子既已摘發其可賤可惡之實，而終不顯言之，則以其人猥不足道，而無徒增其侮嫚。其折髡者曰「君子之所爲，衆人固不識」，所不屑置之口舌者久矣。

魯繆公之有人於子思之側，繆公使之也。齊之待孟子不及子思，自王之過，與留行者何與？孟子以責客之「絶長者」，此微辭也。

其時齊王既不遣人留行，則固已不及子思矣。客當亟見於王，道孟子所以去之故，與其可以留之幾，然後奉王命而來，則初不妨以泄柳、申詳之事行之。待王之悔悟而使之追留，然後可以繆公待子思之禮爲之文焉。

乃自孟子自言之，則亦惟曰「不及子思」足矣。若意中所有泄柳、申詳安身於魯之一法，則固嫌於自辱，而不可見之言也。故當客初入見之時，隱几不應，以使彼自得其意，則必思所以進諫於王而調護之。乃此客者，雖有敬愛攀留之忱，而朴鈍已甚。孟子閔其齋宿之虔，故不得已爲言留賢之道，當争之於君，而不宜先勸其委曲，此魯人所以能使繆公安泄柳、申詳，而不俾泄柳、申詳之自求安以召辱。

蓋自此言一出，則其人雖退而告王，因銜命來留，而孟子愈不可留矣。至是，已無所復望於客矣。乃其復爾云云者，特教客以留賢事長之禮而已。而要必不可曰「不及泄柳、申詳」，則以事關進退之大節，故教人雖務詳明，而終不可以失己，如其不悟，亦無如之何也。

知此，則不宜於子思、申、泄横分高下，而但於繆公待賢之禮分次第。王業不能如繆公之於子思，不得已而抑思其次耳。倪氏「次焉而齊之群臣」一段，甚爲得之。又云「泄柳、申詳之事，姑引以言齊之無賢臣」，則猶未達孟子告客之意。

滕文公上篇

程子云「故凡言善惡，皆先善而後惡」云云，須看一「故」字。乃謂天理之見於人心而發於言詞，其已然之迹不昧於固然者如此。非繇先言善、吉、是，後言惡、凶、非，而知性之善也。言之先後，只是人所撰之序，非天也，如何可以言而見性？特云善惡、吉凶、是非，須如此説方順口，則亦莫非天理之不可揜耳。

程子且從此近而易見處説似不知性者，使知人心安處便是天理。其實性之善也，則非可從言語上比擬度量底。孟子之言性善，除孟子胸中自然了得如此，更不可尋影響推測，故曰：「盡其心者知其性也。」知其性，方解性善，此豈從言語證佐得者哉？言語只是習邊事，足以明道，不足以顯性；足以盡人道，不足以著天道。知此，則苟非知性者而輕言性，縱然撞合，畢竟不親。

《易》曰「繼之者善也，成之者性也」，善在性先。孟子言性善，則善通性後。若論其理，則固然如此，故朱子曰：「雖曰已生，然其本體，初不相離也。」

乃《易》之爲言，惟其繼之者善，於是人成之而爲性。成，猶凝也。孟子卻於性言

善，而即以善爲性，則未免以繼之者爲性矣。繼之者，恐且唤作性不得。

乃於此則又有説：孟子直將人之生理、人之生氣、人之生形、人之生色，一切都歸之於天。只是天生人，便唤作人，便唤作人之性，其實則莫非天也，故曰：「形色，天性也。」説得直恁斬截。

程子將性分作兩截説，只爲人之有惡，豈無所自來，故舉而歸之於氣稟。孟子説性，是天性。程子説性，是己性，故氣稟亦得謂之性。乃抑云「性出於天，才出於氣」，則又謂氣稟爲才，而不謂之性矣。

天唯其大，是以一陰一陽皆道，而無不善。氣稟唯小，是以有偏。天之命人，與形俱始。人之有氣稟，則是將此氣稟凝著者性在内。孟子所言，與形始者也。程子所言，氣稟之所凝也。

《易》云「成之者性」，語極通貫包括，而其幾則甚微。孟子重看「成之者」一「之」字，將以屬天，然卻没煞「繼之者善」一層，則未免偏言其所括，而幾有未析也。孟子英氣包舉，不肯如此細碎分剖。程子重看一「成」字，謂到成處方是性，則於《易》言「成之者」即道成之，即善成之，其始終一貫處，未得融浹。

氣稟之所凝者，在有其區量、有所忻合上生出不善來。有區量，有忻合，則小。小即或偏，偏即或惡。與形始之性，以未有區量而無所忻合，天只公共還他個生人之理，無心而成化，唯此則固莫有大焉者矣。

氣稟之所凝者，形而有者也。形而有之性，既有區量，有忻合，唯此則固小也。程子之言氣稟，雖有偏，而要非不善，則謂

形而有者上通於無極，小者非不可使大也。此終費一轉折。

程子以氣禀屬之人，若謂此氣禀者，一受之成侀而莫能或易。孟子以氣禀歸之天，故曰「莫非命也」。終身而莫非命，終身而莫非性也。時時在在，其成皆性；時時在在，其繼皆善。蓋時時在在，一陰一陽之莫非道也。

故孟子將此形形色色，都恁看得瓌瓏在。凡不善者，皆非固不善也。其爲不善者，則只是物交相引，不相值而不審於出耳。惟然，故好勇、好貨、好色，即是天德、王道之見端，而惻隱、羞惡、辭讓、是非，苟其但緣物動而不緣性動，則亦成其不善也。孟子此處極看得徹。蓋從性動，則爲仁、義、禮、智之見端；但緣物動，則惻隱、羞惡、辭讓、是非，且但成乎喜、怒、哀、樂，於是而不中節也亦不保矣。

然天所成之人而爲性者，則固但有元、亨、利、貞，以爲仁、義、禮、智。而見端於人者，則唯有惻隱、羞惡、辭讓、是非之心而已矣。自形而上以徹乎形而下，莫非性也，莫非命也，則亦莫非天也。但以其天者著之，則無不善；以物之交者興發其動，則不善也。故物之不能蔽，不能引，則氣禀雖偏，偏亦何莫非正哉？

或全而該，或偏而至。該者善之廣大，至者善之精微。廣大之可以盡於精微，與精微之可以致夫廣大，則何殊耶？雖極世之所指以爲惡者，如好貨、好色。發之正，則無不善；發之不正，則無有善。發之不正者，果發其所存也，性之情也。發之不正，則非有存而發也，物之觸也。

自内生者善。内生者，天也，天在己

者也，君子所性也。唯君子自知其所有之性而以之爲性。自外生者不善。外生者，物來取而我不知也，天所無也，非己之所欲所爲也。故好貨、好色，不足以爲不善。貨、色進前，目淫不審而欲獵之，斯不善也。物搖氣而氣乃搖志，則氣不守中而志不持氣。此非氣之過也，氣亦善也。其所以善者，氣亦天也。孟子性善之旨，盡於此矣。

蓋孟子即於形而下處見形而上之理，則形色皆靈，全乎天道之誠，而不善者在形色之外。程子以形而下之器爲載道之具，若杯之盛水，杯有方圓而水有異象。乃以實求之，則孟子之言，較合於前聖之旨。蓋使氣稟若杯，性若水，則判然兩物而不相知。唯器則一成不改，而性終託於虛而未有質也，《易》又何以云「成之者性」哉？

唯物欲之交，或淺或深，不但聖、狂之迥異，即在衆人等夷之中，亦有不同者，則不得謂繇中發者之皆一致。然孔子固曰「習相遠也」。人之無感而思不善者，亦必非其所未習者也。如從未食河豘人，終不思食河豘。而習者，亦以外物爲習也，習於外而生於中，故曰「習與性成」。此後天之性所以有不善，故言氣稟不如言後天之得也。後天謂形生、神發之後，感於天化而得者。

後天之性，亦何得有不善？「習與性成」之謂也。先天之性天成之，後天之性習成之也。乃習之所以能成乎不善者，物也。夫物亦何不善之有哉？如人不淫，美色不能令之淫。取物而後受其蔽，此程子之所以歸咎於氣稟也。雖然，氣稟亦何不善之有哉？如公劉好貨，太王好色，亦是氣稟之偏。然

而不善之所從來，必有所自起，則在氣稟與物相授受之交也。氣稟能往，往非不善也；物能來，來非不善也。而一往一來之閒，有其地焉，有其時焉。化之相與往來者，不能恒當其時與地，於是而有不當之物。物不當，而往來者發不及收，則不善生矣。

故六畫皆陽，不害爲《乾》；六畫皆陰，不害爲《坤》。乃至孤陽、畸陰，陵蹂雜亂而皆不害也。其凶咎悔吝者，位也。乘乎不得已之動，而所值之位不能合符而相與於正，於是來者成蔽，往者成逆，而不善之習成矣。業已成乎習，則熏染以成固有，雖莫之感而私意私欲且發矣。

夫陰陽之位有定，變合之幾無定，豈非天哉？惟其天而猝不與人之當位者相值，是以得位而中乎道者鮮。故聖人之乘天行地者，知所取舍以應乎位，其功大焉。

先天之動，亦有得位，有不得位者，化之無心而莫齊也。然得位，則秀以靈而爲人矣；不得位，則禽獸草木、有性無性之類蕃矣。既爲人焉，固無不得位而善者也。

後天之動，有得位，有不得位，亦化之無心而莫齊也。得位，則物不害習而習不害性。不得位，則物以移習於惡而習以成性於不善矣。此非吾形、吾色之咎也，亦非物形、物色之咎也，咎在吾之形色與物之形色往來相遇之幾也。

天地無不善之物，而物有不善之幾。非相值之位則不善。物亦非必有不善之幾，吾之動幾有不善於物之幾。吾之動幾亦非有不善之幾，物之來幾與吾之往幾不相應以其正，而不善之幾以成。

故唯聖人爲能知幾。知幾則審位，審

位則内有以盡吾形、吾色之才，而外有以正物形、物色之命，因天地自然之化，無不可以得吾心順受之正。如是而後知天命之性無不善，吾形色之性無不善，即吾取夫物而相習以成後天之性者亦無不善矣，故曰「性善」也。嗚呼，微矣！

未發時之怵惕惻隱與愛親敬長之心，固性也。乍見孺子時怵惕惻隱之動於心也，亦莫非性也。朱子曰：「少閒發出來，即是未發底物事，静也只是這物事，動也只是這物事。」此語極直截。

若情固繇性生，乃已生則一合而一離。如竹根生笋，笋之與竹終各爲一物事，特其相通相成而已。又如父子，父實生子，而子之已長，則禁抑他舉動教一一肖吾不得。情之於性，亦若是也。則喜怒哀樂之與性，一合一離者是也。故惻隱、羞惡、辭讓、是非，但可以心言而不可謂之情，以其與未發時之所存者，只是一個物事也。性，道心也；情，人心也。惻隱、羞惡、辭讓、是非，道心也；喜、怒、哀、樂，人心也。其義詳《尚書引義》。

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣。」可以爲善，則亦可以爲不善也。説見後篇。唯其不能即善，故曰「可以爲善」。如固然其善，則不待「爲」而抑不僅「可」矣。若惻隱等心，則即此一念便是善，不但「可以爲善」也。

性，無爲也；心，有爲也。無爲固善之性，於有爲之心上發出，此是滿腔仁義禮智之性，在者裏見其錐末。亦爲受囊故。故西山以尾言端，則已非萌芽之謂矣。萌芽即笋義。

若孟子言「今人乍見」而生其心者，則爲不能存養者言爾。若存心養性者，一向此性不失，則萬物皆備於我，即其未見孺子入井時，愛雖無寄，而愛之理充滿不忘，那纔是性用事的體撰。他寂然不動處，者怵惕惻隱、愛親敬長之心油然炯然，與見孺子入井時不異。非猶夫喜怒哀樂之情，當未發時，雖可以喜，可以怒，可以哀樂，而實無喜怒哀樂也。

發而始有、未發則無者謂之情，乃心之動幾與物相往來者，雖統於心而與性無與。即其統於心者，亦承性之流而相通相成，然終如笋之於竹、父之於子，判然爲兩個物事矣。

大抵不善之所自來，於情始有而性則無。孟子言「情可以爲善」者，言情之中者可善，其過、不及者亦未嘗不可善，以性固行於情之中也。情以性爲幹，則亦無不善；離性而自爲情，則可以爲不善矣。惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，固未嘗不入於喜、怒、哀、樂之中而相爲用，而要非一也。

或人誤以情爲性，故曰「性可以爲善，可以爲不善」。今以怵惕惻隱爲情，則又誤以性爲情，知發皆中節之和而不知未發之中也。言「中節」則有節而中之，非一物事矣。性者節也，中之者情也，情中性也。曰繇性善故情善，此一本萬殊之理也，順也。若曰以情之善知性之善，則情固有或不善者，亦將以知性之不善與？此孟子所以於惻隱、羞惡、辭讓、是非之見端於心者言性，而不於喜、怒、哀、樂之中節者徵性也。有中節者，則有不中節者。若惻隱之心，人皆有之，固全乎善而無有不善矣。

總以人之有性，均也；而或能知性，或

不能知性，則異。孟子自知其性，故一言以蔽之，曰「善」，而以其知性者知天，則性或疑異而天必同，因以知天下之人性無不善，而曰「道一而已矣」。

蓋以性知天者，性即理也，天一理也，本無不可合而知也。若以情知性，則性純乎天也，情純乎人也，時位異而撰不合矣，又惡可合而知之哉？故以怵惕惻隱之心爲情者，自《集註》未審之說。觀朱子《語録》所以答或問者，則固知其不然矣。

須從喪禮、經界上看得與性善義合，方見當時之求小功小利者，皆唯不盡其才，而非能於道一之外別有道也。極乎下愚不肖，做出欺天滅理事，也只是可爲而不爲。可爲而不爲，於是乎爲所不當爲。不當爲者，乃情上生的枝葉，不擇其所當位者，而妄與物相取也。正經心上做的事，不一直去，直到物來待應時，又不能不有所爲，遂任情中之枝葉，不擇而妄取。及一妄取而無所不爲者，終不能大有爲矣。

且如三年之喪，人心固有之愛裏面元有此節文，但盡著吾性之愛，不教怠惰，便無不可行。纔一有規避之心，則恰好湊著者父兄百官爲他引向不善之習去。故雖大逆元惡，如楚商臣者，也只是不能勉盡其天性之愛，以致開罪於君親，遂相激而流於極下，若果有窮凶奇惡在其性中也。

又以經界言之，暴君汙吏，也只是一「慢」字害事。慢便是不能盡其性之所可盡者。及至所當爲者不盡，則一切破阡陌、厚税斂底事，順手順眼，便只管與物相取，則亦情不動於正，而又不容不動，遂以

動於非其位者，而日趨於汙暴也。一不慢而君子野人各得其養，則耳目口腹之必資於民者，一萬民惟正之供，而何有不善乎？

故天下别無有惡，只不善便是惡。猶然此君子，猶然此野人，猶然此野人之養君子，配合得不當，不自吾心之經緯儘力度量出的，只物之易取者取之不厭，把吾性之才理撇著全不用事，而一任乎喜怒，遂以爲暴君汙吏而有餘。豈但其氣禀之偏於好貨者爲之哉？不善已著而人見其可惡，去聲。便謂之惡。

暴君汙吏，初無本領與天德王道分路並馳，故曰「夫道一而已矣」。言外之物、内之性，無一不善，但交互處錯亂雜揉，將善底物事做得不好爾。須與猛力，有才皆盡，則藥雖瞑眩，疾無不瘳矣。

陽虎偶然見得仁、富之相反，遂作此語。其云「不仁」者，言爲富者之必不求仁也；其言「不富」者，言爲仁之必不求富也。自説得君子小人心術分明，故孟子不以人廢言而舉之。若云「害仁」「害富」，則是仁者必貧而富者必暴。雖云「天理人欲，不容並立」，乃可言人欲之害天理，而終不可言天理之害人欲。害人欲者，則終非天理之極至也。

必云陽虎終身無一近理之語，而言此者以戒爲富者之不當以仁害之。虎雖匪人，然其面詆齊侯而辭其禄，❶則亦非區區爲守財虜者。令有言皆悖，則亦不成爲姦

❶「虎雖匪人」句，劉校云：「據《左傳》，面詆齊侯似鼠乃不與田，係臧武仲事，非陽虎事。」

矣。且此兩言之得，元救陽虎生平不得，何必又從而文致之。

朱子於《論語》注，以「通力合作，計畝均收」言「徹」，於《孟子》注，則以「都鄙用助，鄉遂用貢」爲「徹」，前後固無定論。緣徹之爲法，自《孟子》外，别無可考，兩者俱以意揣其然耳。故朱子又云：「此亦不可詳知，或但耕則通力而耕，收則各得其畝，亦未可知也。」

乃使爲通力合作，則公田、私田之分，有名無實，而八家亦無固有之業，説得來似好，卻行不得。諺所謂「共船漏，共馬瘦」者，雖三代之民，恐亦不能免也。若於其勤惰之不一者，使田官以刑隨其後，則争訟日繁而俗益偷矣。先王通人情、酌中道以致久行遠，應不宜爾。

「徹田爲糧」，《公劉》之詩也，「徹」之名始於此。公劉當夏之季葉而遷徙僅存，勢不能違時王而創制。乃夏用貢法，而井田則始自黄帝。公劉初得民以居，而上下之等級未立，辟草披荆，不能盡同中國之法，故野外、國中，或遵時王之貢法，或用軒后之井田，以順民而利導之。傳至於周興，因仍其遺制，以通貢、助之窮而合用之。則此《集註》所云「通也，均也」，謂通貢、助而使其法均也，較《論語》注爲尤通。

大抵井田之制，不可考者甚多，孟子亦説個梗概耳。如《周禮》言不易之田百畝，一易之田二百畝，再易之田三百畝，則其廣狹不等，溝澮、涂徑如何能合井字之形？故朱子云：「恐終不能有定論。」

至如袁氏以殷家一夫七十畝，八家於

八百畝之中以二百四十畝爲萊田，則以遷就井形而不成理。田之或易或不易，因乎地力，若一概以七熟、三萊之法準之，則下地之宜一易、再易者，名雖七十畝，而實或五十畝，或三十三畝。上地之不易者，又無故而棄三十畝之腴土於不耕也。

想來黃帝作井田時，偶於其畿内無一易、再易之田，區畫使成井形。殷、周以後，雖其溝洫、涂徑用此爲式，若其授田之數，則八家或授二井，或授三井，不必一井之必八夫矣。至於七十、百畝，殷所以少而周所以多者，真不可曉。則或七十、百畝者，亦夫田賦税之法，而非果限諸民也。周既增殷三十畝，則經界必須盡改，其煩勞亦已太甚，而漸次推移，則有棄其故壤而授田於百里之外者，得無有捐墳墓、異風土之悲乎？

考諸《考工記》，匠人治野之事，既常立一官以司之，而執其功者，取諸公旬三日之役。意者近或十年，久或數十年，有須改正者，則爲之改作。故孟子言「暴君汙吏，必慢其經界。」慢者，不脩理改正之謂也。其法，想亦與今法十年大造黃册，推收過户之制略同。但在井田，則須加一番土功爾。

大要作一死「井」字看不得。所謂一夫百畝者，蓋亦百畝一夫之謂。從田立户，而非必因户制田也。《周禮・考工》及何休、鄭玄諸說，亦只記其大略，到細微處，又多齟齬。更不可於其閒曲加算法，遷就使合。有所通，則必有所泥。古制已湮，闕疑焉可矣。

龍子想亦是孔子以後人，觀其文辭，

自非西周以上人語。林氏謂以言當時諸侯用貢法之弊，甚爲得之。若謂夏后氏之貢即有糞田不足、稱貸而益之害，則懸揣千年之上，亦安知其有老稚轉死之慘，而代之流涕以談耶？

以實求之，助之異於貢者名也，而實無異也。孟子曰「其實皆什一也」，以言其無異也。尋常說助法用民之力，而不取其財。乃民之財何從而得之？亦不過取諸其力而已矣。可耕之時，能耕之人，通計只有此數。以其九之一而治公田，則於以治私者必有所不及矣。向令不用其力，彼又豈不可以多得哉？未見農民之有餘力暇晷而以唯上之用也。

變貢爲助，只是做教好看。故曰：「夏尚忠，殷尚質，周尚文。」質雖簡於文，而較忠則已多曲折矣。上之宜取於民，義也。其所取於民者，爲其力之所獲，又均也。實同，而爲著其名曰非有所取於爾也，特借爾之力而已矣，此殷道所以降於夏道之忠也。君子、野人之分，自天顯民祇之大常，更何用如此之回護耶？

唯於助法既壞之餘，反而用貢，以惄處人上、不課勤惰、不恤勞苦、不辨凶豐之官吏而刻責於民，則其爲害如此。若貢法既壞之餘，又從而改助，其誣罔農民而以恣農官之漁獵，更有不可言者矣。

總之，法之既壞，且務與收拾整頓，以求其安。若人心已敝，勢重難返，而不揣其本，區區辨法制之得失，以驅疲民而數改之，則其爲禍尤烈。井田者，軒轅氏之良法也，歷久已弊，而禹改爲貢，家天下之大用，莫有甚焉者矣。殷、周偶改之，而諸侯不能率從，故變助而貢，有如龍子之所

譏。阡陌既破，古制已湮，人心已革，使復變而助，其不爲王莽者幾何矣。此論古者之不可不知也。

「不暇耕」，以勢言；「不必耕」，以理言。云「獨可耕且爲與」，云「是率天下而路也」，皆言勢之不暇耕也。不暇爲而爲之，爲陶冶則害於耕，猶耕害於治天下也。是勢之不暇者，亦理之不可也。云「有大人之事，有小人之事」，云「或勞心，或勞力」云云，是「天下之通義也」，皆言理之不必耕也。不必自爲而後用之，而非以厲農夫，猶不妨以倉廩府庫自養而得人以仁天下，爲則天以君天下之大德，不得以百畝而分其憂也。是理之不必耕者，實義之不可耕也。此孟子兩頭分破許行處，讀者須與分曉。

《集註》云「不惟不暇耕，而亦不必耕矣」，乃承上轉入「堯以不得舜」一段線索。慶源於後段亦云「不暇耕」，則埋没殺「天下之通義也」一段正理。然則使其暇耕也，遂將廢君道而滅尊卑之義哉？後段言「亦不用於耕」，謂雖暇用而亦不用也，與上言「而暇耕乎」、「雖欲耕得乎」自别。

《集註》云「放逸怠惰而或失之」，似於「飽食煖衣」四字斷句，「逸居」連下「而無教」五字作句。以文義求之，非是。逸居者，即所謂人得平土而居之也。

逸之爲言安也，非放也。「放佚」之「佚」，從人從失。此「逸」字自對勞而言。上巢下窟，禽獸偪人，遷徙搆架，驅避禽獸，則居之不安。人之得飽食煖衣者，后稷樹藝之功；得逸居者，禹平水土、益驅禽

獸之功也。此六字統結上文，轉入「無教」去，見衣之、食之、居之，道各得矣，而聖人之憂猶未已也。不然，則安逸以居，豈便近於禽獸？五品之教，亦非必有大勞焉。而禽獸之躑躅内步於榛樾之中者，亦非以其安逸故而不得同於人也。

欲辨異端，亦必知其立説之始末，而後可以攻之。許行之齊物，齊市物之賈也。莊子以「齊物論」名篇，則謂物論之是非，當任其自鳴於天地之閒，而不足與較同異也。「物論」二字一連讀，「齊」字微斷。慶源以莊、許齊物爲同旨，則似生來不曾見《莊子》，聽得説莊有此篇題，謬猜作「齊物之論」，豈不令莊子笑人地下。雙峰説許行似老子，亦錯。許行微似墨者，皆無君故然。史遷所紀九家，道家，老、莊也，墨家，墨翟、禽滑釐也，許行則所謂農家者流爾。

夷子二本之旨，《註》、《録》俱未看出。朱子云「何止二本，蓋千萬本也」，則既不知墨，而於孟子之言亦礙。夫苟千萬其本，則是散漫無本矣，孟子胡不直斥之曰生物皆有本而夷子無本耶？

邪説之立，亦必有所以立者。若無會歸之地，則亦不成其説。墨之與儒，公然對壘者數百年，豈漫然哉？天地之閒，有正道則必有邪徑。以尋常流俗，只是全不理會道理，及至理會道理，劈頭一層便得個稍寬一步、稍深一步見解，苟異其昔日之醉夢無覺者，遂不審而以爲至極，而喜其乍新，利其易致，遂相歐以從之。此邪之與正，自有教以來，只是者個窠臼。與

聖道亢衡而争，在漢以後爲佛，在漢以前爲墨，其實一也。

佛雖出於西夷，而引伸文致之者，則中國之人士也。墨衰而佛盛，蓋移彼成此，枝葉異而根柢同爾。墨氏尚鬼而薄葬，唯佛亦然，此皆其見諸用者也。若其持之以爲體者，則二本是已。

聖人之道，從太極順下，至於「乾道成男，坤道成女」，亦説「人受天地之中以生」。然曰「乾道成男，坤道成女」，則形而上之道與形而下之器，莫非乾坤之道所成也。天之乾與父之乾，地之坤與母之坤，其理一也。唯其爲天之乾、地之坤所成，則固不得以吾形之所自生者非天。然天之乾一父之乾，地之坤一母之坤，則固不得以吾性之所自成者非父母。故《西銘》之言，先儒於其順序而不逆、相合而一貫者，有以知夫横渠之深有得於一本之旨。

若墨之與佛，則以性與形爲二矣。性受於無始，形受於父母者，本之二也。以性爲貴，以形爲賤，則一末真而一末妄。末之真者，其本大而亦真。末之妄者，其本寄託和合以生，不足以大而亦妄。性本於天，人所同也，亦物所同也。人所同者，兄之子猶鄰之子也。物所同者，則釋氏所謂萬物與我共命也。故從其大本而真者視之，無所别也，安得異愛親於愛人物也？至於父母之使我有是形，雖未嘗不爲之本。乃一妄之興，如漚之發，而赤白和合，與妄相吸，因有此粉骷髏、臭皮囊之身，束我於分段生死之中，則其本原以妄立，而其末亦無非妄矣。若執妄末以區宇於妄本之所生，「區宇」説出《楞嚴》。横據異同，視鄰子不若兄子，則

是逐妄末以堅其妄本，而喪其真本也。故生則愛之，惟其性之存也；死則棄之，墨薄葬，佛荼毘。❶惟其形之賤也。形本妄而銷隕無餘，故生不以形。性恒存而生滅無異，故死亦有覺。故薄葬、尚鬼之説立焉。

要其所謂二本者，一性本天地也，真而大者也；一形本父母也，妄而小者也。打破黑漆桶，别有安身立命之地。父母未生前，原有本來面目，則父母何親，何況兄子，而此朽骨腐肉，直當與糞壤俱捐。其説大都如此。蓋惟不知形色之即天性，而父母之即乾坤也。

形色即天性，天性真而形色亦不妄。父母即乾坤，乾坤大而父母亦不小。順而下之，太極而兩儀，兩儀而有乾道、坤道，乾坤道立而父母以生我。則太極固爲大本，而以遠則疎；父母固亦乾道、坤道之所成者，而以近則親。繇近以達遠，先親而後疎，即形而見性，因心而得理。此吾儒之所爲一本而萬殊也。

然唯盡性至命、依中庸而行素位之君子，然後能擇而守之。而非彼乍出於利欲昏嘅之中，纔得脱灑便住下不進，妄謂已得者之所能知也。發其藏，知其所據者如此，墨、佛之妄，不訊而伏其辜矣。惜乎先儒之欲詰盜而不獲其贜也，徒懸坐之曰「千萬其本」，彼豈服哉！

滕文公下篇

「不智之罪小，不勇之罪大」，此等語句，纔有偏激處，便早紊亂。夫所謂不勇

❶ 「荼毘」，中華本校改作「荼毘」，是。

者，自智者言之也。若既已不智矣，更何處得勇來？倘使其無知妄作，晨更夕改，胡亂撞去，其流害於天下，更不可言。故罪莫大於不智，而不勇者猶可矜。雖日攘一雞而不知其爲竊，厚斂困農、横征困商而恬然不知其非義，以此爲罪小，而以「損之以待來年」者爲罪大，則王維之罪重於安、史，匡章之惡浮於商臣矣。

看聖賢文字而爲之下語，須如天平兑過，一銖黍也差不得。故三達德之序，曰知，曰仁，曰勇。不知則更無仁，不仁則勇非其勇。故必知及而後仁守，若徒勇者則不必有仁。聖賢已自示萬世以權衡，奈何新安之不審而妄言也。如云如不知其非義，則已無足責矣，既知而不速已，則律以責備賢者之條，其罪尤不容逭也，斯乃折中之論。

聖賢只做得人分上事，人分上事便是己分上事也。《中庸》言「盡物之性」，也只是物之與人相干涉者，索與他知明處當，使其有可效於人者無不效，而其不可亂夫人者無或亂也。若天際孤鴻，江干小草，既不效於人，而亦無能相亂，須一刀割斷，立個大界限，毋使彼侵此陵，失其人紀。

故孟子説「天下之生」，《集註》爲顯之曰「生謂生民也」，正與剔出界限處。其「一治」者，人道治也。其「一亂」者，禽獸之道亂乎人道也。後面説「蛇龍」「鳥獸」，説「沛澤多而禽獸至」，説「虎豹犀象」，説「亂臣賊子」，「無父無君，是禽獸也」，那一端不在者人禽上分辨。殷、周以上，禽獸之亂人也，傷人之生；衰周之降，禽獸之亂人也，戕人之性。傷人之生，人猶得與禽

獸均敵於死生之際；戕人之性，人且爲禽獸驅遣，自相殘食而不悟也。一章之大旨，七篇之精義，盡於此爾。

「兼夷狄，驅猛獸」，是一時救亂之功；「咸以正無缺」，方是大治。慶源此説，極爲精密。正德、利用、厚生無一之不備，高明、沈潛、平康無一之或陂，必若此而後可使夷狄、禽獸之患不中於中國。蓋驅飛廉，滅五十國，遠虎豹犀象者，兼夷狄之已滑夏，驅猛獸之已偪人者也。而明刑敕政、制禮作樂者，以防微杜漸，而遠狄行，捐獸心，以定生民之紀者也。

夏、商二代，承治千年，賢聖之君作者固非一也，而其守堯、舜之道者，以漸遠而精意漸失，於是非聖之人，乘道之替而導其君以禽狄之樂爲樂。如色荒、禽荒、牛飲、裸逐之類，皆夷狄、禽獸之樂。心既與禽狄相亂，則身自樂與禽狄相親，以類相求，以氣相召，而夷亂華、獸偪人矣。自非力爲滌除更改，煥然一新其禮樂刑政以立人道之極，而遠爲之防，則五十國滅而又有五十國者興，前之虎豹犀象遠而後之虎豹犀象又進矣。此一片中原乾净土，天生此一類衣冠劍佩之人，如何容得者般氣味來熏染。故兼之驅之，既已廓清，而尤不可使有缺之可乘，使得踰短垣而相干。咸正無缺，以啓後人爲之君師。故成周之治，數百年夷不亂夏，獸不干人，皆周公制作之功也。

「孔子作《春秋》而亂臣賊子懼」，非虚説也。春秋二百四十二年之間，弑君三十六，而遠國之不相通問者不與焉。《春秋》既成之後，以迄乎秦，弑父與君之事息矣。

秦人焚書，而後胡亥死於趙高之手。自漢以來，《春秋》復傳，至今千五百餘年，弑君者唯王莽、蕭道成、蕭鸞、朱温數賊而已，劉裕、蕭衍、郭威皆已篡而後弑。宦官宫妾，則本無知而陷於惡。其餘則夷狄也。然猶不敢稱兵而手刃。自非石宣、安慶緒、史懷義以夷種而爲盗賊，未有弑父者也。以戰國之糜爛瓦解，而田和、三晉之流，敢於篡而終不敢弑。以商鞅、魏冉、韓朋、田嬰、黄歇、吕不韋之狙詐無君，而「今將」之志，伏不敢動，故有妾婦之小人，而無梟獍之大逆。其視哀、定以前，挾目送之情，懷杯羹之恨，曾老畜之不若者，已天淵矣。

朱子曰「非説當時便一治，只是存得個治法」，則猶未知《春秋》之功如此其實也。蓋當周之衰，大夫世官，而各擁都邑，臣主分治，莫有知其别者。不知其别，則直視弑君之與殺路人無以異。雖以冉有、季路之賢，亦且視私室如公家，唯知弗擾、佛肸之爲叛，而不知六卿、三桓之義在當討。則一切背公死黨之士，樂爲欒盈、崔杼、商臣、衛輒用者，方以義烈自許，而遑恤其他。

乃先王封建親賢以君一國，上奉天道，下順民心，故託之崇高而授之富貴。豈與夫六卿、三桓之流，苟藉一時之權寵，君予之禄而即以亢君者比乎？故《春秋》一書，正陪臣之不純乎爲臣，而略其叛大夫之責；正諸侯、大夫君臣之分，而篡弑者必目言其惡。乃使天下知君父之尊，自天授之，自王建之，非但富役貧，貴役賤，如大夫陪臣之以勢合而相事使也。

自微《春秋》，則富貴者役人，貧賤者役於人，喜則相事相役，怒則相戕相殺，人

之所以異於禽獸者，復何有哉！《春秋》之德業與天地相終始者如此，豈有其名而無其實，但存治法於天下後世也耶？

「率獸食人，人將相食」，《集註》作譬喻説。看來，孟子從大本大原上推出，迎頭差一線，則其後之差遂相千萬里，如羅盤走了字向一般。立教之始，纔帶些禽獸氣，則習之所成，其流無極，天下之率獸食人者，亦從此生來，天下之人相食也，亦從此生。禍必見於行事，非但喻也。

如但爲我，則凡可以利己者，更不論人。但兼愛，則禽獸與人，亦又何別！釋氏投崖飼虎，也只是兼愛所誤。而取人之食以食禽獸，使民餓死，復何擇焉。又其甚者，則苟可爲我，雖人亦可食；苟視親疎、人物了無分別，則草木可食，禽獸可食，人亦可食矣。楊朱、墨翟，他自是利欲淡泊枯槁底人，故雖錯亂而不至於此。乃教者，智教愚，賢教不肖者也。開一個門路，説「爲我、兼愛是道」，「拔一毛而不爲」，「鄰之赤子猶兄之子」，從此流傳將去，拔己一毛而利人不爲，則亦將害人軀命利己而爲之。親其鄰之子如兄之子，則亦將漠視其兄子如鄰之子，而兄子可同於鄰人，人肉亦可同於獸肉矣。聖賢之教，雖使愚不肖者擇不精，語不詳，而下游之弊必不至如此。唯其於人、禽之界，分得清楚也。

率獸食人，孟子時已自有此暴行。然楊、墨之教，近理者粗，惑人者淺，則其害止於率獸食人，而未有人相食之事，故曰「將」。《春秋傳》「易子而食」，甚言之也，猶云「室如懸罄」。莊子稱盜跖脯人肝肉，亦寓言而非實事。自後佛入中國，其説彌近理而彌失真，直將人

之與禽，同作大海之漚，更不許立計較分別。故其言戒殺、戒食肉者愈嚴，而天下人之果於相食也亦因之而起。自漢明以後，如黑山賊、朱粲、劉洪起之類，啗人無異於菽麥，以張睢陽之賢而亦不免矣。悲夫，孟子之言「將相食」者，而果相食也，則佛之爲害，其慘矣哉！

蓋苟視此臭皮囊爲赤白和合不净之所成，亦如糞壤之生蔬穀，而父母未生前別有本來面目，則此泡之聚、捏目之花、熏成妄立之肉骨筋骸，而臠之烹之，以聊填我之飢瘡也，亦何不可哉。聖人不作，闢之者無力，人之日即於禽而相殘也，吾不知其所終矣。

墨氏二本，他到頭處，也只說一本。

蓋以一本爲真，一本爲妄也。釋氏當初立教，也是如此，故有「萬法歸一」之說。程子勘出《華嚴》三觀處，《華嚴》當作《楞嚴》。拿得真贓矣。但釋氏又儘會脱卸尖巧，與朱子所云「楊、墨只硬恁地做」者抑別，故又有「束蘆相交，如藤倚樹」之說，妄既不立，真亦不建，所以有蕉心之喻，直是無本。乃抑於妄真兩捨之外，別尋個尖穎處掐，故於「萬法歸一」之上，又說個「一歸何處」。蓋二本之變爲歸一，歸一之變爲無本，無本之變，又爲枯木頭上開花，而釋氏之巧極矣。

仔細思量，好似說夢來。他只管在針頭線尾上覓天地，總爲那大化無心，莫也有時如此在無用上見用。然要之只是人思量不到，見聞不及，則人之所見爲無用者，在大化元自有至誠不息、洋洋發育之功。卻向者閃爍影裏翻來覆去，尋消問

息。嗚呼，則又何其愚也。

總爲他在者些伶伶俐俐處費盡氣力，故把眼前忘了。只自家一腔子惻隱、羞惡，卻教入狹邪處去。天之所顯、民之所祇底君臣父子，卻看作土芥相似。而窮極其情，則但欲將眼前萬理，銷隕無餘，討個直截快儻路走。許多做不徹處，只一味籠罩過，更不偢倸。則獸食人、人相食之禍，俱從根苗上生出，禍芽逢罅便發也，哀哉！

廉者，廉隅之謂。到迤邐不同處，若囫圇去，則便不成等級。只此是一個大界限，須令分明。人之大界限處，則與禽獸異者是也。此處囫圇没分曉，便不成廉。

「仲子惡能廉」一句，是鐵斷案。不能廉，則已人而禽獸昆蟲之類矣。「充仲子之操，蚓而後可」，正是説他不廉。賴他尚居於陵之室，食妻之粟，稍與蚓别。若並此删除，則愈與蚓無二。

乃仲子之尚能隱忍而就此二者，豈其志操之能然哉？猶夫人之情，猶夫人之理，不能逃耳。若充其操，則如釋氏之目中一食、樹下一宿，乃可信不失身於盜跖而真蚓矣。

孟子力辨仲子，只爲人、禽大界限，正争一「廉」字。想來仲子一類人，只是他氣禀受得淡泊枯槁，便以此傲世而自賢。使其氣禀稍濃，則貪猥更不成模樣。觀其卞躁褊陋，全没一些氣象。「出而哇之」，即不施於母，已自慙惶殺人。者數臠之鶃，於名義有何重輕，直恁驚天動地，視昊天罔極之父母也比並不得。即此與口腹之人、珍重丁寧夫殘羹冷炙者何以異。即此是禽蟲見解，而人之大廉已喪盡矣。

孟子於楊、墨説禽獸，於仲子説蚓，無非爲斯人立人極，以別於異類。似蚓即是不廉。蚓之食槁壤、飲黄泉時一段無心無腸、卞躁鄙吝，恰與仲子匍匐三咽時同一昏濁之情。看先王之禮，儷尊列俎，終日百拜，酒清不飲，肉乾不食，是甚氣象來，方是廉隅整飭，一絲不亂的節奏。《集註》「然後可以爲廉」、「未能如蚓之廉」，二「廉」字非是。東陽爲分別周旋，差爲可通。若竟以蚓爲廉，則正以害人心不小。且天下必無有能如蚓者，而堯、舜、周、孔，豈皆其不廉者乎？

讀四書大全説卷八終

讀四書大全說卷九

孟子離婁上篇

以六律正五音，但爲金、石、絲、竹、匏、土、革、木之五音言，而人聲之五音不在其中。蓋人聲之五音一因其自然，直是無可用力正得處。律之所能正者，以立長短、大小、多少、輕重之法，而取清濁、緩急、修促、洪細之定則也。耳無定準，藉數以立質，隨質以發聲，而八音之宮、商、角、徵、羽乃以分焉。蓋八音之有響，雖天地之産，使有可以得聲之材，而其成音也必繇人製。製之自人，則或增或損，無成則而必亂，故必以六律一成之數爲之準，而合於數者，合於音矣。若人聲之清濁斂縱，一仍乎自然之喉、舌、脣、齒、齶，一成以還，莫之爲而自動於竅，雖有六律，亦安所施哉？此亦不待審樂者而後知也。

若夫歌唱之節，亦有所待以取和，則又恃五音已正之八音定其疾徐之度耳。故六律者以正五音於八音，而八音者又以其五音之叶正人聲之五音也。在古樂，則《房中》升歌以瑟，餘樂以笙、磬。於今世俗之樂，則南以拍板，北以絃索。古樂今樂，《雅》、《鄭》不同，而人聲之受正於五音，不受正於六律，一也。

程氏復心只此不知，乃謂「聖人制五音以括人聲」，矮人觀場，無勞饒舌可已。

「有仁心仁聞而民不被其澤」，唯宋仁

宗可以當之。其「不可法於後世者」，則漢文、景是已。齊宣王不忍一牛，孟子許其足以王者，猶謂乍見孺子而怵惕惻隱之人可以保四海，無欲穿窬之人可使義不勝用耳。偶然半明半滅之天良，安得遽謂之有仁心耶？

至若梁武帝者，篡其君而推之刃，懼冤報之相尋，思以苟免其人誅鬼讁之大罰，而又擇術不審，託於無父無君之教以自匿。抑且貪非所據，憤不自戢，殺人盈於城野，毒禍中於子孫，正孟子所謂「以其所不愛及其所愛」，不仁之尤者也。乃云「天下知其慈仁」，知之者誰耶？不過游食之髡，飽其利養，讚歎功德而已。若天怒人怨，衆叛親離，《本紀》可考，安所得「慈仁」之稱哉？

以齊宣愛牛之心而行先王之道，若因半星之火，欲成燎原之勢，自非孟子爲之吹噓播颺之，固必不能。蓋其一暴十寒之心元自不給於用，而擴充之也自非旦夕之功。若彼始爲亂賊，繼爲浮屠之蕭衍，即使依樣胡盧，行井田，立學校，亦與王莽之效《周官》以速亡者無以異。安所得澤被於民而法垂於後耶？范氏於是爲失言矣。

慶源云「武帝有仁聞而非其真」，差爲近實。然衍之惡積而不可揜，不仁之聲，遺臭萬年，豈但失真而已哉？

「不愆不忘」兩「不」字，元是工夫字，與無愆無忘不同。不以有意而愆謬之，不以無意而遺忘之，乃能循用舊章以遵先王之道。在《詩》之以祝王之子孫者，固爲願望之詞，非有率用舊章者，而以贊其無愆

無忘之美。孟子斷章引此，亦正於「不愆不忘」顯遵法者學古之功。不得以「不愆不忘」爲無過，「率繇舊章」爲遵法，逆文立意也。遵法而可無過，乃孟子引伸詩人言外之旨，故曰「遵先王之法而過者，未之有也」，以補《詩》所未言之效。若《詩》已有無過意，則當以「此之謂也」直結之矣。《集註》未安。

法律之不可勝用，仁之覆天下，雖聖人之以爲法於後世者以此，乃聖人之自以制器審音，平治天下，先須用此。非在聖人獨恃其耳目心思已足給用，但爲天下後世不能如己之不待於法，故須與立個法度也。

《集註》似誤看一「繼」字，將耳目心思之既竭，作聖人自用之道，聖人已自了當後，又加上一種方便與後人。如此説來，未免害理。此雖爲上古聖人而言，然其云竭目力之聖人者，豈其明之過於婁、班？竭耳力之聖人者，豈其聰之過於師曠？竭心思之聖人者，豈其睿智之過於堯、舜？則亦但竭其耳目心思，終不能制器審音而仁天下，於是繼求之一定之法，使目有憑以用其明，耳有憑以用其聰，心有依據以行其仁，然後知向之徒勤於耳目之力、心之思者，必至此而後非妄也。規矩準繩元不是目力看出來底，六律元不是耳力聽出來底，不忍人之政元不是師心億度想出來底。

《集註》「猶以爲未足」一語，殊不穩妥。豈但以爲未足哉！直是耳目心思之力，與形之方員、聲之五音、天下治平之理，全然湊泊不著。規矩準繩因乎象，六

律因乎數。聖人不於目求明，於耳求聰，而以吾心之能執象通數者爲耳目之則。故規矩、六律之所自制，不得之耳目者而得之於心思，以通天下固有之象數，此以心而治耳目也。不忍人之政，上因天時，下因地利，中因人情。聖人不任心以求天下，而以天下固然之理順之以爲政，此以理而裁心思也。故仰觀天文，俯察地理，察邇言以執兩端而用其中。豈有閉門造車，出門合轍之自用者哉！聖人用之而自不可勝用，乃以垂之後世而亦不可勝用，其理一，其效均也。

如謂先王爲天下後世故，制此法度，若聖人之自爲用者，一目擊而方圓即定，一流耳而五音即定，一致思而仁即被於天下，則此聖人者，將如佛氏之觀十方世界如掌中果，一按指而海印發光，一皆成就耶？言之無實，亦不祥矣。

既者，已事之詞也；繼者，遂事之詞也。「已竭耳目心思」云者，勞已盡而績未成也。「繼之以規矩、準繩、六律、仁政」云者，言彼無益，而得此術以繼之，乃以遂其所事也。雙峰乃云：「唯天下不能常有聖人，所以要繼之不忍人之政。」然則使天下而恒有聖人，則更不須此不忍人之政乎？是孔子既作，而伏羲之《易》，唐、虞之《典》，殷、周之《禮》，皆可焚矣。此老子「剖斗折衡」之緒論，釋氏「黃葉止啼」、「火宅」、「化城」之唾餘。奈何游聖賢之門者，不揣而竊其旨也。

人君之所不得於天下者，亦唯不親、不治、不答以敬而已。其以涖下土而定邦交者，亦唯愛之、治之、禮之而已。仁、智、

敬之皆反求矣，則亦更有何道之可反求也？只此三者，包括以盡。「行有不得者，皆反求諸己」，是總括上文以起下義。雙峰乃云「上面三句包括未盡，『皆』字説得闊」，徒爲挑撥，了無實義，當亦未之思爾。

林氏所云「諸侯失德，巨室擅權」，自春秋時事。逮乎戰國，天下之持權者又不在世卿，而在游士矣。「不修其本，而遽欲勝之」，唯晉厲、魯昭、齊簡爲然。戰國時，列國之卿與公室争强弱者，僅見於田嬰、韓朋，然亦終不能如三家六卿之强逆也。以蟠根深固之魏冉，而范睢一言則救死之不暇。七國之貴公子者，劣以自保其富貴。安得有君欲勝之不能而取禍者哉？

孟子説「不得罪於巨室」，與周公「不施其親，不使大臣怨乎不以，故舊無大故則不棄也」意同，乃以收拾人心於忠厚仁慈之中，而非有稱兵犯順之王承宗、跋扈不恭之韓弘須爲駕馭，不然則效安、史、滔、泚之爲也。看孟子説「沛然德教溢乎四海」，則其云「爲政不難」者，爲施德教之合主言也。若唐憲宗一流恩威兩詘之君，本無德教，不足言矣。

《孟子》七篇，屢言興王業之事，而未詳所以定王業者。唯此一章是已得天下後經理措置之大業。所謂「爲政」者，言得天下而爲之也。得天下而爲之，而先以尊尊、親親、重賢、敦故之道行之於廟堂之上，君臣一德，以旬宣而綏理之，勿使游談之士持輕重以亂天下之耳目，則指臂相使，而令下如流水之原矣。當此之時，君臣一心德而天下待命焉，安所得擅權之巨

室，殺之不能，縱之不可，須以處置遥持其生命乎？

裴晉公之進説也，挾韓弘、承宗之叛服以爲辭，而云「非朝廷之力能制其死命」。此等章疏，便是三代以下人習氣。上失格君之道，下乖純臣之義，只靠著禍福聲勢脇持其君以伸己意，而其文字流傳，適以長藩鎮之惡而不恤。以皇甫鏄之不可使居相位爲老臣者，不能正君心於早以杜其萌，則唯稱引古誼，以明貴義賤利、尊君子遠小人之大道。若其不聽，無亦致位以去而已。今乃引叛臣之向背以怵其君，使之懼而庸吾言，則己志伸而國是定。即其不聽，而抑有所操挾以自免於誅逐。其於「以道事君，不可則止」之義，相去遠矣。三代以下無大臣者，此也。奈何引孟子而同之。

粗疎就文字看，則有道之天似以理言，無道之天似以勢言，實則不然。既皆曰「役」，則皆勢矣。《集註》云「理勢之當然」，勢之當然者，又豈非理哉。所以慶源、雙峰從理勢上歸到理去，已極分明。

「小德役大德，小賢役大賢」，理也。理當然而然，則成乎勢矣。「小役大，弱役强」，勢也。勢既然而不得不然，則即此爲理矣。

大德大賢宜爲小德小賢之主，理所當尊，尊無歉也。小德小賢宜聽大德大賢之所役，理所當卑，卑斯安也。而因以成乎天子治方伯、方伯治諸侯、諸侯治卿大夫之勢。勢無不順也。

若夫大之役夫小，强之役夫弱，非其德其賢之宜强宜大，而乘勢以處乎尊，固

非理也。然而弱小之德與賢既無以異於强大，藉復以其蕞爾之土、一割之力，妄逞其志欲，將以隕其宗社而死亡俘虜其人民，又豈理哉。故以無道之弱小，而無强大者以爲之統，則競争無已，戕殺相尋，雖欲若無道之天下尚得以成其相役之勢而不能。則弱小固受制於强大，以戢其糜爛鼎沸之毒。而勢之順者，即理之當然者已。

曹操曰：「使天下無孤，則不知幾人稱帝，幾人稱王。」自操言之，固爲欺凌蔑上之語，若從旁曠觀，又豈不誠然耶？是雖不得謂强大之役人爲理之當然，而實不得謂弱小之役於人非理之所不可過也。故本文云：「小役大，弱役强，天也。」自小弱言之，當役而役，豈非理哉！是非有道之天唯理，而無道之天唯勢，亦明矣。

雙峰以勢屬之氣，其説亦可通。然既云天，則更不可析氣而别言之。天者，所以張主綱維是氣者也。理以治氣，氣所受成，斯謂之天。理與氣元不可分作兩截。若以此之言氣爲就氣運之一泰一否、一清一濁者而言，則氣之清以泰者，其可孤謂之理而非氣乎？

有道無道，莫非氣也，此氣運、風氣之氣。則莫不成乎其勢也。氣之成乎治之理者爲有道，成乎亂之理者爲無道。均成其理，則均成乎勢矣。故曰：「斯二者，天也。」使謂《泰》有理而非氣，《否》但氣而無理，則《否》無卦德矣。是雙峰之分有道爲理，無道爲氣，其失明矣。

若使氣之成乎亂者而遂無理，則應當無道之天下，直無一定之役，人自爲政，一彼一此，不至相啖食垂盡而不止矣。其必

如此以役也，即理也。如瘧之有信，豈非有必然之理哉。無理之氣，天地之閒即或有之，要俄頃而起，俄頃而滅。此大亂之極，如劉淵、石勒、敬瑭、知遠。百年而不返，則天地其不立矣。

理與氣不相離，而勢因理成，不但因氣。氣到紛亂時，如飄風飄雨，起滅聚散，迴旋來去，無有定方，又安所得勢哉。凡言勢者，皆順而不逆之謂也。從高趨卑，從大包小，不容違阻之謂也。夫然，又安往而非理乎？知理勢不可以兩截溝分，則雙峰之言氣，亦徒添蛇足而已。

言理勢者，猶言理之勢也，猶凡言理氣者，謂理之氣也。理本非一成可執之物，不可得而見。氣之條緒節文，乃理之可見者也。故其始之有理，即於氣上見理。迨已得理，則自然成勢，又只在勢之必然處見理。

雙峰錯處，在看理作一物事，有轍迹，與「道」字同解。道雖廣大，然尚可見，尚可守，未嘗無一成之例。故云「天下有道」，不可云「天下有理」。則天下無道之非無理，明矣。

道者，一定之理也。於理上加「一定」二字方是道。乃須云「一定之理」，則是理有一定者而不盡於一定。氣不定，則理亦無定也。理是隨在分派位置得底。道則不然，現成之路，唯人率循而已。故弱小者可反無道之理爲有道之理，而當其未足有爲，則逆之而亡也。孟子於此看得「勢」字精微，「理」字廣大，合而名之曰「天」。進可以興王，而退可以保國，總將理勢作一合説。曲爲分析，失其旨矣。

「安其危，利其菑，樂其所以亡」，自是三項人。國削兵衄，猶自偷一日之安者，「安其危」也。能爲國家之菑害者，而彼反以爲利，如虞公之璧馬，平原君之上黨，禍所自伏，而偏受其餌者，「利其菑」也。荒淫暴虐，爲酒池、肉林、瓊林、大盈者，「樂其所以亡」也。

不仁者之有此三者，亦各有所因。昏惰而不能自强於政治，故「安其危」。貪利樂禍，小有才而忮害無已，故「利其菑」。嗜欲蔽錮，沈湎而不知反，故「樂其所以亡」。三者有一，即不可與言矣。

如宋理宗亦無甚利菑、樂亡之事，而但居危若安，直是鼓舞警戒他不動。梁武帝未嘗安危、樂亡，乃幸侯景之反覆，以希非望之利，故雖自憂其且敗而納景。首禍之心，終不自戢，則人言又何從而入？若唐玄宗之晚節，未嘗安危而利菑也，特以沈湎酒色，而卒致喪敗，則雖知張九齡之忠，而終幸李林甫之能寬假以徽聲逐色之歲月，故言之而必不聽。

三者有一，則必至於亡國敗家。而若楚懷王、秦二世、隋煬帝、宋徽宗，則兼之者。以其昏惰安危。貪忮利菑。沈溺嗜欲樂亡。者而言之，則統爲不仁。然不仁者未必皆合有此三者也。

雙峰歸重末句，自未分曉。其意以爲唯荒淫暴虐者，則與《集註》「心不存」之說相爲脗合。乃《集註》「心不存則無以辨於存亡之著」一語，亦擡起此不仁者太高。若論到存心上，則中材之主能保其國家者，若問他仁義之心在腔子裏與否，則無論「三月不違」，即日月一至，乃至一念之

分明不昧，亦不可得。然而以免敗亡而有餘者，則未能仁而猶不至於不仁，尚可與言也。人而謂之不仁，豈但不能存其心哉，直己喪其心矣。

心不存者，謂仁義之心不存也；喪其心者，並知覺運動之心而亦喪也。昏惰、貪忮、沈溺之人，他耳目口鼻、精神血氣，只堆垛向那一邊去，如醉相似，故君子終不可與言，弗能爲益而衹以自辱。若僅不能存其心，則太甲、成王之蚤歲固然，正伊尹、周公陳善責難之幾也，何遽云不可與言耶？

「反身而誠」，與《大學》「誠意」「誠」字，實有不同處，不與分別，則了不知「思誠」之實際。「誠其意」，只在意上説，此外有正心，有修身。修身治外而誠意治內，正心治静而誠意治動。在意發處説誠，只是「思誠」一節工夫。若「反身而誠」，則通動静、合外内之全德也。静而戒懼於不覩不聞，使此理之森森然在吾心者，誠也。動而慎於隱微，使此理隨發處一直充滿，無欠缺於意之初終者，誠也。外而以好以惡，以言以行，乃至加於家國天下，使此理洋溢周徧，無不足用於身者，誠也。三者一之弗至，則反身而不誠也。

唯其然，故知此之言誠者，無對之詞也。必求其反，則《中庸》之所云「不誠無物」者止矣，而終不可以欺與僞與之相對也。朱子曰：「不曾虧欠了他底。」又曰：「説仁時恐猶有不仁處，説義時恐猶有不義處，便須著思有以實之。」但依此數語，根究體驗，自不爲俗解所惑矣。

《大學》分心分意於動静，而各爲一條

目，故於「誠其意」者，說個「毋自欺」。以心之欲正者居靜而爲主，意之感物而有差別者居動而爲賓，故立心爲主，而以心之正者治意，使意從心，而毋以乍起之非幾凌奪其心，故曰「毋自欺」，外不欺內、賓不欺主之謂也。

今此通天人而言誠，可云「思誠者」人不欺天，而「誠者天之道」，又將謂天下誰欺耶？故雖有誠不誠之分，而無欺僞之防。誠不誠之分者，一實有之，一實無之，一實全之，一實欠之。了然此有無、全欠之在天下，固不容有欺而當戒矣。

「誠者天之道也」，天固然其無僞矣。然以實思之，天其可以無僞言乎？本無所謂僞，則不得言不僞，如天有日，其可言此日非僞日乎？乃不得言不僞，而可言其道曰「誠」。本無所謂僞，則亦無有不僞，本無僞日，故此日更非不僞。乃無有不僞，而必有其誠。則誠者，非但無僞之謂，則固不可云「無僞者天之道」也，其可云「思無僞者人之道」乎？

說到一個「誠」字，是極頂字，更無一字可以代釋，更無一語可以反形，盡天下之善而皆有之謂也，通吾身、心、意、知而無不一於善之謂也。若但無僞，正未可以言誠。但可名曰「有恒」。故思誠者，擇善固執之功，以學、問、思、辨、篤行也。己百己千而弗措，要以肖天之行，盡人之才，流動充滿於萬殊，達於變化而不息，非但存真去僞、戒欺求慊之足以當之也。盡天地只是個誠，盡聖賢學問只是個思誠。即是「皇建其有極」，即是「二殊五實合撰而爲一。

孟子言「皆備」，即是天道；言「擴充」，

即是人道。在聖學固不屑與鄉原之似忠信、似廉潔者爲對，在王道亦不屑與五伯之假仁假義者爲對。學者先須識得此字，然後見處真，立處大，可有至百步之力，而亦不昧於中百步之巧。若將此「誠」字降一格，使與「欺」字、「僞」字作對，則言必信，行必果，硜硜然之小人便是配天之至誠矣。

格、致、誠、正、修、齊、治、平八大段事，只當得此「思誠」一「思」字，曰「命」、曰「性」、曰「道」、曰「教」，無不受統於此一「誠」字。於此不察，其引人入迷津者不小。

廣平引《大學》「欲誠先致」釋明善、誠身之序，自是不謬，以致知、誠意是思誠者知行分界大段處也。若慶源死認誠意爲誠身，而孤責之隱微之無欺，則執一礫石而謂太山之盡於是，亦烏知其涯際哉！

文王當商命未改之時，猶然受商之鈇鉞以專征，故無圖天下之心，而後爲大公無私。若孟子所以期當時之侯王者，則異是。周德已訖，而民之憔悴甚矣。天命須是教有所歸，斯民須是令之有主，此亦有廣土衆民者義之所不得辭。則但行文王之政，不必心文王之心，而已無媿於文王。

況乎漢高之王漢中，秦已亡而天下裂，義帝之在郴南，初未嘗正一日君臣，如夏、商世德相承之天子，爲漢之所必戴也。至項羽之稔惡已盈，固不足以爲盟主，分漢王於漢中，非所宜順受之命。使漢君臣不以天下爲圖，徒保守一隅，養民致賢而一無所爲，爲之則一吴芮、尉佗而已矣。《集註》以私罪漢，未合於時措之宜也。

到廓然大公處，卻在己在人，更不須立町畦，自貽胸中渣滓。上審天命，下察人心，天理所宜，無嫌可避。使文王而當七雄、秦、項之際，上無可服事之故主，下無可推讓之鄰國，又豈得不以天命不可曠、民望不可違爲大公至正之道哉！

七雄之不仁，項羽之不義，既惡劇於崇、密而必不可北面事之。苟有其德，允當其位，而當此兩不相下之勢，如項羽之不併天下不休者，又豈如四海乂安，僅保一方之三苗可舞干而格？則以天下爲己任者，「勿貳爾心」，而夙夜以期乎必濟，正以其身爲天下用，而不徇小名小義以自私。藉令漢高而忘天下也，膜視此中國糜爛瓜分於項氏之手，又豈文王之所忍爲乎？

乃若漢高之德媿文王者，則其所致之賢，非伯夷、太公、顛夭、宜生之屬，兩生四皓終不見庸，而濫以天爵施及噲伍，其養民之政，因陋就簡，使五帝、三王强教悦安之大德斬焉不傳於後世，斯以爲周、漢醇疵之差別爾。若其圖天下於秦、項之手而往必求濟也，則與堯、舜、湯、文何異道之有哉？

以手援嫂，自是驚天動地事。《集註》云「非若嫂溺可手援」，忒把手援看作等閒，坐爲孟子「子欲手援」一語賺惑。孟子自緣淳于髡滑稽無賴，到底不屑與他正經説，只折合得他便休。其與告子、任人輩語，皆然。「子欲手援天下乎」，非法語也。

此處唯南軒及朱氏公遷看得精析不亂。嫂溺自是用常禮不得處，與湯、武征誅，伊、周放戮，大舜不告一例。若當時天

下之溺只是正道上差錯了，要與他整頓卻易，只消得守道之常爲之匡正，則事半而功已倍矣，何用似以手援嫂，做出者様非常事來。

故孟子之道，合則行，不合則止，猶男女無別時只依著授受不親之常禮，便足整頓。自生民以來，一治一亂，聖賢看來全無詫異。而繇亂向治之時，爲之撥亂反正，大經大法，如運之掌，固不消手忙腳亂也。其云「子欲手援天下乎」，謂援處與溺處各有登對，無事張皇，如嫂命瀕危，須破禮合權耳。

雙峰說：「曾晳不私其口腹之奉，常有及物之心，這便是好底意思，曾子便能承順他。」此言害道不小。子之事親，若在飲食居處之際較量著孰得孰失，得則順之，失則逆之，即此便是不孝之尤。陳了翁云：「臣弑君、子弑父者，常始於見其有不是處耳。」見其有是，即見其有不是矣。

以餘食及人，當甚好處？曾子、曾元皆處貧約，即撙節而俾無失肉，以得盡養，亦未便是不好。曾元胸中正執此道理與父母計較耳。且餘食之所及者，果飢寒待此以爲命者乎？或在童稚，或在僕妾，亦只是呴呴之愛。有如父索所餘之財貨，以授非所當得之愛妾，則固溺愛不明而陷於惡矣。

乃天下不孝之子，纔於此辨是非，便做出逆天大惡來也不顧恤。故舜之琴、弤、干、戈，自非象之所宜得，然使父母欲以與象，豈便固執不與？天下無不是底父母，則亦無是底父母也。凡此之類，父母即極其不是，也只欣然承順。雙峰云

「要諭之使合於道」，一諭便是責善，責善便是爭，爭便是忤逆。父子之閒，各執一是以相訟，而人道滅矣。

若禮所云有過則諫者，自是關係行檢大綱目處，豈在臠肉、杯酒、斗粟、尺布之閒苟求其得失。貴戚之卿，且必君有大過而後諫，況子之事親耶？且過之大小，亦因乎人之生平。若文王、孔子以爲父，則一舉動之可疑，不妨以異同請益。若在瞽瞍，則但不格姦而已足。至於言行好惡之紕繆，一一而辨其得失，將終日疾首蹙頞於問安視膳之時，即欲求一刻之承歡而不得矣。

故唯親之可諭於道而不怙其惡者，乃可施其幾諫，要亦須於己所修之子職了無干涉，然後可見之言詞。此非以避嫌也，纔到干涉處，恒人之情便易動怒，相激而爲賊恩之事，所必至矣。故曰：「直情徑行，夷狄之道也。」新安云：「一飲一食之閒，尚承親志如此，況其立身行己之閒乎？」只此極得曾子之心。

舜之於瞽瞍，便盡索其所有以與象，亦須訢然承順。至於舜之孳孳爲善，莫之能禦，雖非瞽瞍之所欲，則又不敢量其親之必無此志而不以玄德爲承志也。

在親自有志、事之分，在我又有失身、不失身之別。親既不但有其志，而見之言語動静，如問有餘之類。於我則雖不盡當於道，而終不至於失身，如以餘食與非所當與者。者處正好行其天下無不是底父母之心。故舜之牛羊、倉廩、琴張、干戈，便瞽瞍將授之盜賊，也不得留纖芥於胸中。其不可者，唯欲使象代舜爲天子耳。

以天子之位，天授之，堯禪之，非舜之有也。人子之於親，能有幾樁事物與舜之有天下一例，乃忍區區較其爲公爲私、爲得爲失哉！甚矣，雙峰之俗而悖也。

唯瞽瞍欲以舜之天下與象，則不可承順。若泰伯、伯夷，則亦必訢然承順。舜受堯之天下，本非所有，而以道受之。徇私親而以與象，便是失道，失道則失身矣。泰伯、伯夷以世及之國，幸親不以與異姓而欲授其弟，則承志而逃之，方是求仁，方是至德，方是不失其身。

叔齊之賢不能過伯夷，而以偏愛故，亂長幼之序，雙峰所云「不好底意思」，孰甚於此。浸令伯夷見親之過，而欲以諭孤竹君，使勿紊長幼之禮，豈非衛輒之流亞乎。且到者處所，豈但伯夷，即凶悍貪嚚之子，也難出口去諭。欲諭而不能，而又懷必諭之心，懷忿浸淫，而商臣之惡起矣。故曰：雙峰之説害道不小。

「人之易其言」與「好爲人師」兩「人」字，雲峰以爲與《大學》「修齊」章「人」字不異，亦自分曉。但爲「易其言」者説，則所謂徵色發聲而後喻者，自不可與上智同年而語。然苟有責而不易其言，猶在困學之科。雲峰云「爲泛然之衆人而言」，則又太屈抑之矣。泛然之衆人，一面受詬罵，一面讕言無忌也。若惠施之遇匡章，理愈窮則詞愈嫚，又何嘗肯自媿怍而息其邪説，況悠悠之人並不逮惠施者乎？至於「好爲人師」者，則泛然之衆人固不特無其事，而抑並無其志，且雖「好」之，而人終不師之，則亦何「患」之有？

雲峰緣《書》言「斅學半」，《禮》言「教然後知困」，孔子以朋來爲樂，孟子樂得英才而教育，疑聖賢之不以此爲患，故有「泛然衆人」之説，乃不知決一疑，又入一疑也。解聖賢文字，須如剥笋相似，去一層，又有一層在，不可便休，須到純凈無殼處，笋肉方見。

孟子此言，元對當時處士而言。聖賢既不以爲患，衆人又無好爲師之事，唯若惠施、公孫龍一流人，他不理會自家，只要開立法門，終日揣摩卜度，宛轉曲折以成其説，千枝萬葉，總欲璀璨動人，苟伸其一偏之旨，而以爲人所宗主。只此他劈頭便從虚誑上著力，故其學之也亦非不博，思之也亦非不深，執之也亦固，而推之也亦遠，乃其意中，唯有此爲師之好，將孔子也看做恁樣做出來底，則迎頭便差，墮入非辟。故曰人之患在此，以其蔽、陷、離、窮，「載胥及溺」而莫能淑也。

凡此一類，皆有過人之資，而又不無好學深思之事。乃以徇名求利、自尊好勝之心，可惜此一項有用人才墮入禽狄去，故曰「患」。患者，自外來者也，非其所應有之憂，而以一好累之，則既可深惡，而抑可深悼。如人之有病患，非形體所固有，乃以不正之氣所感，流傳腑藏，遂以傷生者然。

孟子當時，饒有此人，只貪一個北面皋比，「後車數十乘，從者數百人」，便惹下人心世道一大害來。故直指他受病根本，爲此輩清夜鐘聲，言汝之所以舍正路，放本心，而放恣横議者，只在此處，趁門風，圖利賴而已。若能去此一好，則以汝之才，亦何至充塞仁義而率獸食人乎！此

所謂可深悼者也。

乃儘他説得天花亂墜，公然與堯、舜、周、孔爲對壘，也只是收合一起閒漢、做成一部文章的本願。勘破他此處，卻元來自家也不曾果有邪僻在，但爲些須名利，造下者場虚謊，此則所可深惡者也。

後來王仲淹全是此病，而韓退之亦所不免。通也，愈也，亦豈汎然之衆人哉？近世龍溪以下諸儒，傍釋氏之門庭，以入流合俗而建宗風，蓋亦不讀孟子此語耳。

「實」與「本」確然不同。本者，枝葉之所自生；實者，華之所成也。《集註》謂「有子以孝弟爲爲仁之本，其意亦猶此」，是大綱説道理，恐煞説二者是實，則嫌於以仁民、愛物、貴貴、尊賢等爲虚花，故通諸有子之説，以證其有可推廣相生之義。實則有子之意，以孝弟爲爲仁之本，教學者從此立定根基發生去，孟子則言凡盡五常之德者，皆當以此爲實也。

若一向在外面去做，卻於二者有缺，則是心已不著在腔子裏，與自家根本真心相體認，儘著外面推排，都是虚殼子撑架著。尋常説仁、義、禮、知、樂，及至反躬自驗，而其或爲切近，或爲迂遠，或爲精實，或爲虚疏，一倍了然自喻，知唯此之爲實矣。

諸説唯西山説見大意。劈頭仁、義二條，即是教爲仁義者一依據緊要事，故五「實」字一般元無差異。雲峰横生異同，將前二「實」字作人本心説，便不得立言之旨。

若論原頭發生處，但有遠近親疏之別，初無先後之序。人性之中，仁義之全

體大用，一切皆備，非二者先而其餘皆後。一落後，則便是習，不是性矣。唯斯二者，痛癢關心，良心最爲難昧，故曰「實」。當身受用處，較其餘自別。如穀有實，乃是人喫得飽滿物事也。雙峰及張彭老之說，皆不合本旨。

蔡氏將「知而弗去」作兩件說，真成詫異。向後引證，愈見支離。說是非爲二，又與此「知明」「守固」不相干涉。倏而此爲二，倏而彼爲二，就蔡氏言之，已爲四矣。況從是而往，盡智之用，有千萬而無算者乎？禮有三統，樂有五音，又豈禮有三實，樂有五實邪？

其曰「如五行水土，俱旺於子」，乃不知土生於申，是術家附會安排，大不恰好處。使土果生申而旺子，則《月令》位土於長夏之中宮，當午、未之餘尚在未得長生之地，而辰亦土位，恰當墓庫，又何說也？即以術家之言推之，亦當謂土生於辰、巳之交可耳。水、土相剋，故不得同宮俱王也。

且此亦何足爲四德五常徵。生王之說以化氣言，四德五常以體性言。如水生申，旺子，絶巳，豈人心之智，亦申生、子旺而巳遂絶耶？

又云「五臟，心、肝、脾、肺皆一，而腎獨二」，其說尤鄙。腎有二，肝與肺且不啻二矣。且以六腑言之，太陽寒水爲膀胱，膀胱亦有二耶？內形既然，外形亦爾。如口一，而耳、目、鼻皆二，其於五常四德，又何象哉？

形而上之道與形而下之器，雖終始一理，卻不是一個死印板刷定底。蓋可以形

而上之理位形而下之數，必不可以形而下之數執形而上之理。若撇下本領，只向畫影、圖形、握算子、分部位上討消息，雖其言巧妙可觀，而致遠必泥，君子不爲也。

孟子説「知斯二者弗去」，只是一套話，説教詳盡，何嘗分爲兩扇，如腎二枚相似。慶源云「知既明，則自然弗去」，較之蔡説，自免於邪。然孟子一「知」字，只淺淺説，故加個「弗去」，未嘗如慶源於「知」字下加一「明」字説得盡也。

以實求之，事親從兄，初無深隱莫察之藴，亦人所易知，而特難於弗去。其所以難於弗去者，以斯二者與其他事理不同。凡理之有所得而復去者，類爲私智邪説之所亂，故知之明則不復去。乃斯二者，雖極不孝不弟之人，亦無私智邪説爚亂他，别作一番假名理，只是其知之也不能常常不昧，一會惺忪，一會懵懂，遇昏著時便忘了也。

「去」字當如字讀，與「不違仁」「違」字一義。俗作上聲讀者不通。常知不昧，便是弗去。恰緊在弗去上見智，非恃其知之明而即以弗去也。故慶源之説賢於蔡氏，而要於此未當。

事親方是仁之實，從兄方是義之實，知斯二者方是智之實，節文斯方是禮之實，樂斯方是樂之實。若不於斯二者盡得，則雖愛以爲仁，敬以爲義，明察以爲智，習儀以爲禮，嫺於音律舞蹈以爲樂，卻都是無實。無實便於己不切，即非心德。孟子立言之旨，大概如此。

所以到樂上，又須引伸一段。緣樂之爲教，先王以和人神，學者以治性情，似所

用以廣吾孝弟者，而非孝弟之即能乎樂，故孟子又推出學樂者一段真情真理來。自非心有日生之樂，志和氣順以手舞足蹈，自然無不可中之節奏，則竟不可以言樂。故學者之學於樂，必足之蹈夫舞綴之位，手之舞夫干羽之容，得之心，應之手足，不知其然而無不然，斯以爲樂之成。然使其心之樂不日生不已，則非其鬱滯，即其放佚，音節雖習，而不可謂樂也。

唯能以事親、從兄爲樂，而不復有苦難勉强之意，則心和而廣，氣和而順，即未嘗爲樂，而可以爲樂之道洋溢有餘。乃以之爲樂，則不知足蹈手舞之咸中於律者，斯以情益和樂，而歌咏俯仰，乃覺性情之充足，非徒侈志意以取悦於外物也。此樂孝弟者所以爲樂之實也。

「樂斯二者」一「樂」字有力，是事親、從兄極頂位次。孔子所謂「色難」者，正難乎其樂也。故朱子曰：「要到樂處，實是難得。」不是現成樂底，須有功夫在。其始亦須著意，但在視無形、聽無聲上做去，調治得者身心細密和順，則自然之樂便生。自然之樂，是「生」字上效驗，勿誤以解「樂」字。始樂時，一須加意去樂，此聖賢一步喫緊工夫，不可删抹。

足蹈手舞，自當如慶源説，是作樂之事。不然，此二語更無歸宿。聖賢恰緊文字，斷不作有説無義、鏡花水月語也。若莆田黄氏向此段無「是也」二字作商量，一片閒言游語，讀之令人欲噦。

説事親、從兄，便有知之弗去，節文而樂在裏面。抑能知之弗去，節文得當而樂之，方叫得事親、從兄。雙峰以智、禮、樂爲「道生」，大是差謬。作文字時，須如此

宛轉分配，實則言人能常知事親、從兄，外盡其節文而内極其和樂，則仁、義、禮、智、樂之實皆在是也。

《集註》「然必知之明」云云，是朱子補出言外之意，非孟子大旨，其欲重知，亦微有病。蓋愛之推及民物，敬之施於貴與賢者，求以盡仁義之大用，則存乎知行之並進，而事親、從兄，在孩提稍長而已知，其喫緊工夫，唯力行而已。天下之不能事親、從兄者，豈不知親之當事、兄之當從哉！故於智必言「弗去」，常提醒此心明了不忘，是之謂智。非未行之前，日取事親、從兄之理，學之問之，思之辨之，以致其知也。

《論語集註》「知猶記憶也」，恰與此處脗合。知處有工夫而無條目，只分明記憶得便是。若夫事親、從兄所應修之職，辨之須明而處之須當者，在此章則又屬禮之節文，而非智之事。故曰：「知」字説淺，不須加一「明」字。兼乎華，則並尚知，純乎實，則專尚行，《集註》於此，不無滲漏。

「不可以爲人」，語意極嚴。「不可以爲子」，較寬一步説。「不順乎親」，是子道之未盡，而不可以爲吾父之子也。「不得乎親」，則人而禽矣。

朱子「人是大綱説」一段文字差錯。此處輕重失審，則將有輕天性之愛，而專意於責善者。舜恰緊在得親上，故曰「盡事親之道」。延平先生「無不是底父母」一語，正於此立萬世之權衡。

「各止其所而無不安」，《集註》此語説得廣大。如申生固能爲人之所不能爲，卻

令天下之父子許多疑難處依舊不得個安静在。中材以下，要死既難，賢智者又慮死之猶未爲盡道，從此便開出歧路，以至不忍言之事而亦犯之。舜卻平平常常，移易得恰好，依舊父愛其子，子承其父，天下方知無難處之父子，何用奇特張皇，不安其所而强有事也。孟子此語，籠罩千萬世智愚賢不肖父子在内，故《集註》以廣大深微語配之，讀者勿忽。

離婁下篇

舜之於父，文王之於君，俱非「行乎中國」事，而尤不可謂之「得志」。孟子所言乃大行之常道，南軒所云乃憂患之微權，相去正猶逕庭。若論聖人處權變，則道固不同。舜傳賢而禹傳子，文服事而武伐商，一堂之父子君臣早已異矣，况千歲而可執一耶？

新安「此心此理」之説，自象山來。象山於此見得疎淺，故其論入於佛。其云「東海西海」云云，但在光影上取閒架，捉線索，只是「三界唯心」一籠統道理，如算家之粗率。乃孟子之言「一揆」也，於東夷西夷，千歲前後，若論心理，則何有於時地。以時地言者，其必以事跡之因時而制地者審矣。

聖賢之立言也，正在天理爛漫、形著明動上徵道之誠然，終不向燭影螢光尋個相似處測其離合。而《孟子》一書，十九爲當時藥石，顯真理以破妄説。此一章書，自緣戰國游談之士，非先王之道者，謂時異地殊，法必改作，不可以虞、周之治治今日，不可以蒲坂、岐陽之治治他國，故孟子

顯示兩聖人所以行乎中國者，時地相去之遠如此，而所以揆度天下之務者無異。「揆」字自當如慶源解，玩「其揆一也」，文義自見。則齊、楚、秦、趙何不可移易之風俗，而井田、學校何徒可行於古而不可行於今。彼壞法亂紀，苟簡趨時以就功名，如趙武靈、商鞅、李悝者，徒爲亂而已矣。

朱子於《學庸章句》、《論語集註》屢易稿本，唯《孟子註》未經改定，故其閒多疏略，未盡立言之旨，如此類者不一。而門人後學以師説未定，輒借陸氏之詖詞附會成義，以叛入異端。後學之責，當相與修明，豈得雷同以遵注爲了境邪！

「行辟人」，亦是平政之事。尊卑等秩，各安其所，正所謂政也。君子之平其政，至於「行辟人」而可，則雖不近人情，而自尊卑人，亦以爲平也。此二語是救正子産不知大體處。焉有大夫之車而庶人可乘之以渡水者乎？此二句是一意。「焉得人人而濟之」，連下三句是一意。孟子文章簡妙處，不須立柱子，分對仗，只一氣説下，自有片段。蘇氏唯不知此，故以閒架文字學孟子，文且不相似，而況其道乎。《集註》亦於此看不出。浸云君子能平其政矣，則雖行辟人焉而亦可，然則政之未平者，便當罰教與百姓肩摩衽接，一場胡鬨耶？

看文字須向周、漢以上尋章法，不可據八大家割裂排仗，勾鎖分支。此其得失雖小，而始於害文者終於害意，始於害意者終於害道，亦非細故也。《四書》分節處，不可執作眼目，類如此。

朱子説子産有不忍人之心，而不能行不忍人之政，貼得孟子本意分明。唯其有不忍人之心，所以可謂之「惠」。慶源譏其有内交、要譽之心，此酷吏生入人罪語。儒者立法嚴而宅心恕，不宜爾也。

惟其有不忍人之心，故孟子以「不知爲政」箴之。令其有内交、要譽之心，則此種徹底詐僞人，不知爲政，姦亦不深。使其嫻於政理以濟其姦，則惡益滔天而無忌矣。

子産自是赤心救國一個社稷臣，終不似陳氏之厚施，王莽之謙恭，唯以内交、要譽爲心。王莽以有此心，故一部《周禮》依樣畫出，適以流毒天下。故曰：知爲政以濟其姦，而惡益滔天也。

孟子説「五伯假之也」，亦只在事上假。若論他立心處，雖有不端，卻一直做去。若觸處便起私心，雖在拯溺救焚時，也只在内交、要譽上商量，則天下又豈可盡欺。只一兩端，便雪融尸現，直成一事不得，又何以爲五伯，何以爲子産，而孔、孟且以「惠」許之邪？

《孝經》云：「資於事父以事君而敬同，資於事父以事母而愛同。」則君之與父，不得合敬而又同愛矣。「天下無不是底父母」，延平此語全從天性之愛上發出，卻與敬處不相干涉。若論敬，則陳善閉邪之謂也。苟不見邪，更何所閉？潛室套著説「天下無不是底君」，則於理一分殊之旨全不分明。其流弊則爲庸臣逢君者之嚆矢，其根原差錯則與墨氏二本同矣。

君之有不是處，諫之不聽，且無言易位，即以去言之，亦自須皂白分明。故湯、

武、伊、霍之事，既與子之事父天地懸隔，即在道合則從，不合則去，美則將順，惡則匡救。君之是不是，絲毫也不可帶過，如何説道「無不是底」去做得？若人子見道「無不是底父母」，則諫而不從，終無去道也。

如云此自君之加我者而言之，而非自其用人行政之失言也，乃去就之際，道固不可枉，而身亦不可失，故曰「士可殺而不可辱」，假令君使我居俳優之位，執猥賤之役，亦將云「天下無不是底君」，便欣然順受邪？

韓退之唯不知道，故其《擬文王操》有云「臣罪當誅兮，天王聖明」，顯出他没本領，假鋪排勾當，又何曾夢見文王心事來。朱子從而稱之，亦未免爲其佞舌所欺。

夫使文王而以紂爲聖明也，果其心見以爲然邪，抑心固知其不然而姑爲此愛之之語邪？果其心見以爲然，則是非之心已爲恭敬所掩，所謂「之其所畏敬而辟」，愛而不知其惡矣。如知其不然而姑爲此語，則與王莽之泣禱於天，願代平帝之死者，又何以别？

聖人人倫之至，不是脣舌賣弄底。君之當敬，豈必聖明而後敬哉！故曰「不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也」，而豈得以舜之所以事瞽瞍者事君乎？如云「臣罪當誅」，則文王自見當誅，必將以崇侯爲無罪矣，而又胡爲乎伐崇也？

聖人一誠而已矣。爲臣而盡敬於君，誠也。君之不善，不敢以爲聖明，己之無罪，不敢自以爲罪，亦莫非誠也。「臣罪當誅，天王聖明」，則欺天欺人，欺君欺己，以塗飾罔昧冥行於人倫之際，而可以爲

誠乎？

孟子「國人」、「寇讐」之言，不爲無過，即以孟子去齊宿晝之事證其不然，足矣。韓退之以私意窺聖人，慶源以淺見學延平，❶非予所知。

即於唐、宋人詩辭求之，自有合理體語。如云「執政方持法，明君無此心」，云「不須愁日暮，天際乍輕陰」，既不失忠愛之旨，而緇素自在。較諸「臣罪當誅，天王聖明」之語，豈不有誠僞之分也！

説到自家忠孝分上，一勦襲即入大妄。退之是從《凱風》「母氏聖善，我無令人」勦來，正與慶源之襲延平同病。胸中無真血性，只依他人見處，一線之差，便成萬里。如退之説「博愛之謂仁」，亦是如此。繇他胸中未嘗有仁，只攬取近似處，湊手作文字。其實他人品心術，卻在顔延之、庾信、杜甫、韋應物之下，細取其詩文讀之，敗露盡見也。

孟子所謂「大人」，皆自道也，是「充實之謂美」進一步地位，不屑屑與小人對。横渠「精義入神，觀其會通」等語，極切。義理充實，方有可會通之勢。不得充實，便有缺陷處，則靠支貸處去補。補處早是窒礙，如何會通得？既已充實，而又致其精義入神之功，則光輝生於篤實之中，便禮義皆從天真流出，何至有「非禮之禮，非義之義」。

禮義從中流出，充滿篤實，大要得之

❶「慶源」，中華本校：據上文「潛室套著説『天下無不是底君』」句，此句慶源當是潛室之誤。下節「正與慶源之襲延平同病」句，慶源亦當作潛室。

「養氣」，其會通而入神以有其光輝者，大要得之「知言」。至此，便渾身在天理上恣其擇執，此幾與孔子「不惑」「耳順」同一境界。但須著「弗爲」字有力，則未至於從欲不踰、化、不可知之境耳。

以此知孟子之所云「大人」者，皆自道其所至，而非但對小人而言也。「非禮之禮，非義之義」，爲之者未便大差，豈至於與似是而非者同科。其云「似是而非」者，雲峰之妄也。似是而非，則固非矣。今云「非禮之禮，非義之義」，猶然爲禮義也。似是而非，乃鄉原之以亂德者。如原思辭粟，自是非義之義，豈遂如紫之奪朱、莠之亂苗哉！

只緣大人以降，義禮有不足處，如貧家請客，烹飪未能合宜，不獲已，且與遷就。若集義而無所餒，學不厭，教不倦，而言入心通，則如官山府海，隨所取舍，不至有「何有何亡，黽勉求之」之事矣，曾何小人之足云！

言養，則自與教不同，非君子之須有異術，乃受教、受養者之品地別也。教是個大罏冶，「與其潔而不保其往」者，無不可施，故不可行之於子弟。養須是有可養之具，倘如荑稗，縱然養就，亦不成穡。

《集註》謂「無過不及之謂中，足以有爲之謂才」，即此二語，自有分曉。或過或不及而未足有爲者，自不至如「夫子教我以正，夫子未出於正」之頑訟也。唯在所養之人爲有可養之材，故或不須董之以威，而待其自熟。乃欲養之，則必盡其壅培修剔之力，而非有所故爲寬假。此於君子不教子常法之外通一格，言子弟之可養

者，不當執不教之律，坐視其可以有成而棄之。

養與棄相對說，只重在不棄，不須於「養」字上作從容縕藉解。《書》稱「敬敷五教在寬」，與此全別。彼言教愚蒙不可使知之民，此言可養之子弟；彼言敷五教，大綱不干名犯義，是粗底事，此言養之使中且才，進德修業，是精底事。新安引據全差。

朱子說「著個便是不同處」，❶極須向不同處分曉。若認大人、赤子了無不同，則已早侵入異端界也。

凡看古人文字，有顛倒讀皆順理者，有只如此順直說倒不得者。如「大人者正己而物正者也」，則倒說「正己而物正者大人也」亦可。若此章，則倒說「不失其赤子之心者大人也」不可。「不失其赤子之心」，未便即是大人，特謂大人者雖其篤實光輝，而要不失其赤子之心也。在「有諸己之謂信」者，已能不失其赤子之心矣。此數章書，自相連說下，反覆見意。大人者言雖不必信，行雖不必果，而赤子之心則必不失。無不誠之明，無無本之道也。

赤子之心，是在人之天。《集註》云「無僞」，與《易》「无妄」一義，繇人見其無僞，非不爲僞之謂。赤子豈刻意而不爲僞者哉！

大抵人欲便妄，天理便真。赤子真有未全，而妄不相涉。大人之不失，所謂無欲而後可以行王道者是已。雙峰卻從飢

❶「個」下，中華本據《四書大全》引朱熹語「『不失赤子之心』，著個『不失』字，便是不同處」，補「不失字」三字。

便啼、喜便笑上著解，乃不知飢之啼、喜之笑，是赤子血氣分上事，元非赤子之心。煞認此爲真心，是所謂「直情徑行，戎狄之道」耳。釋氏以行住坐卧、運水搬柴爲神通妙用者，正在此處墮入禽狄去。孟子說個「赤子之心」，是從天道上見得，不容向一啼一笑討消息。

孟子「道性善」，則固以善爲赤子之心可知。「心統性情」，赤子便有性而未有情，只性之善者便是，若知啼知笑，則已移入情矣。雙峰之說，正告子「食色性也」之邪說。

既曰「赤子之心即性善之善」，則盡性者唯聖人，乃又云「有諸己之謂信，已能不失赤子之心，未便是大人」，豈不自相矛盾？此又不然。雖曰「性善」，性卻不能盡善之致，善亦不能盡性之藏。「可欲之謂善」，早已與性相應矣。「不失」，未便到盡處。可欲之善，有諸己之信，豈可謂之失其性乎？

孟子亦止道性善，卻不得以篤實、光輝、化、不可知全攝入初生之性中。《中庸》說「昭昭」之天，「無窮」之天，雖無閒別，然亦須分作兩層說。此處漫無節奏，則釋氏「須彌入芥子」、「現成佛性」之邪見，皆繇此而生。愚每云「性日生，命日受」，正於此處分別。在天之天「不貳」，在人之天「不測」也。

小注中朱子及輔、陳二氏之說，全以自然釋「自得」，與南軒別。乃《集註》既云「自然」，又云「得之於己」，則兼采南軒之說以盡其義，亦不可定謂南軒之弊有如莊

子也。

本文云「深造之以道，欲其自得之」，語相呼應。深造之功，正與自然之得相應。深造不以道，以道而造之不深，則其時有所得，是拏著一定要得，卻刻期取效，乍可有得而據之，此正與自然而得者相反。如諺云「瓜熟蒂落」，則深造而得之不勞矣。

然所謂「自然而得」者，亦即於己得之之意。彼拏著守著、强勉求得者，唯其刻期取效於見聞，而非得於心。深造之以道，則以道養其心，而心受養於道，故其自然而得者，唯吾心之所自生也。

既深造以道，便已資於學問義理之養，則與莊子守此無物之己，墮耳目、棄聖智以孤求於心者不同。莊子撇下物理求自，孟子藉學問思辨之力以養其自，大分別處只在此。到頭來，莊子自得其己，而不問道之合離；孟子得道於己，而充其萬物皆備之體也。豈至一言「自」而即相混哉。

南軒唯「他人」二字下得不好，没著落在，必求其歸，則疑與莊子同。看來，他意旨原不爾，只帶出一他人作反炤，未免苟簡無實耳。所以朱子既用程子「自然而得」之解，仍須加「於己」二字，使學者無疑得諸己者之非，而靠定聞見，斷棄此心，從小體而失其大。

此「自」字唯不須立一「人」字作對，卻與「反身而誠」言「反身」者相近，亦與《論語註》「不言而識之於心」一「心」字相通，亦是學者喫緊論功取效處，不可删抹。即以「自然而得」言之，所謂「自然」者，有所自而然之謂也。如人翦綵作花，即非自

然，唯綵雖可花，而非其自體所固有，必待他翦。若桃李之花，自然而發，則以桃李自體固有其花，因其所自而無不然，無待於他。繇此言之，則吾心爲義理所養，親得親生，得之己而無倚，唯其有自而然，斯以自然而然，明矣。

天下之義理，皆吾心之固有。涵泳深長，則吾心之義理油然自生。得之自然者，皆心也。其不自然者，則唯其非吾心之得也。此是學問中功候語，與老、莊舍物求自以爲道者本自不同。若因迹近莊子，而遂以爲不然，則夫「自然」者，老、莊亦嘗言之矣，又何以可言「自然」而無害邪？

佛氏不立文字，莊子棄糟粕之説，他差錯處，非能背馳，只是躐等。天下那有兩個道理，許佛、老與我並立而背馳？只是他顛倒用來，便於事理種種差錯。如稻麥之有苗葉，所以爲粟之房幹，而粟必繇是以生，非可輒於苗葉作可食不可食之想，因棄苗而求粟。

聖賢之學，則須説「深造之以道，欲其自得」。佛、老欲自得，即向自得上做去，全不理會何以得，何以自得，顛倒説深造之以道，便非自得。聖賢則須説「博學而詳説之，以反説約」。佛、老欲説約，則一句便從約説起，而於約之所以爲約者，只據一星兩星，便籠罩遷就去，顛倒説博學詳説，便不得約。

此是喫穀種見解。見人雨穀於田，顛倒笑人，可惜此可食之穀，卻教墮泥土中變作草也。思及此，異端之愚真可笑可憫。儒者不察，乃謂彼有徑直門庭，我須

與他分別，則是見彼喫穀種子之愚，便不粒食，又奚可哉！

聖賢之道則是「一以貫之」，異端則是以一貫之。他一字小，聖賢一字大。他以一爲工夫，屈抑物理，不愁他不貫；聖賢以一爲自得之驗，到貫時自無不通。

他「自」字孤另，聖賢「自」字充實。他「約」字巧妙，聖賢「約」字包括。他極頂處，説「佛法無多子」，只是趁此一線縈著去，便謂之約，謂之自，謂之一。聖賢卻看得無事無物非在己所當知明而處當者。此一個萬物皆備之身，須約束著萬事萬理，無使或踰。

故不深造之以道，必不能自得；不博學而詳説，必無以説約。天下只有約，説不盡，行不徹也。堯、舜之禪受，湯、武之征誅，周公之用而行，孔子之舍而藏，六十四卦之錯綜，二百四十二年之天道王事，皆約中所貫徹之實，如何可以少見多怪而能説之？

《集註》「誇多鬭靡」云云，是專就俗儒記誦詞章之學反説。若孟子之意，則俗儒、異端之妄，俱於此闢之。故徒博無益，徑約則謬。兩説若廢其一，不足以盡本文「將以」二字之旨。此言「將以」，前章言「欲其」，其義正同。言所以如彼者，乃以如此。而俗儒之徒博，異端之徑約，其皆舛錯可知已。

朱子答或問一段，極切當。蓋世閒所稱博學者，只在風雲、月露、花鳥、禽魚上用功，合下便不可謂之學，而所當學者全然不省，更何有於博？見之不真，言之無實，又如何喚得詳？既云「博學而詳説」，則顯與俗儒不同年語矣。

喫緊破妄處，只緣不知約者，妄意一言片語穿插伶俐，做成一場大虛妄來，故孟子特地與説必博學而詳説，乃可説約。故君子將以反説夫約，必博且詳焉。則汝以我之博且詳爲與俗儒之闘靡誇多者同病而乖異乎約者，真全不知學以自誣而誣人也。聖賢分别處，只是深造以道，只是博學詳説，於此做得清楚有緒，更不消向自得及説約處立門庭矣。

西山云：「人物均有一心，人能存，物不能存。」此語鹵莽，害道不小。自古聖賢，喫緊在此處分别。孟子明白決斷説一個「異」字，西山卻將一「均」字換了。「犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性」，告子猶能知其不然，而西山卻滅裂此心，教同牛犬蛇蝎去，悲哉！

心便是統性情底，人之性善，全在此心凝之。只庶民便去，禽獸卻不會去。禽獸只一向蒙蒙昧昧。其或有精明處，則甘食悦色而已，此心存之，又將何用！朱子云「今人自謂能存，只是存其與禽獸同者」，此語如迅雷驚蟄，除朱子外，無人解如此道。必知其異，而後可與言存。若云與禽獸均有之心，但存得即好，其不致「率獸食人，人將相食」者幾何哉！

西山於此，似認取個昭昭靈靈、自然覺了能知底做心，而以喚醒著不沈不掉爲存。此正朱子所謂存禽獸之心者。看孔子作《春秋》，天道備，人事浹，定王道之權衡而亂臣賊子自懼，全是雷雨滿盈、經綸草昧事，何曾與禽心獸心有毫髮相似，如所謂昭昭靈靈、喚醒主人者哉！

鰥魚警夜，鵝鳴夜半，雞鳴將旦，布穀知春，鶡鴠知寒，蟋蟀吟秋，明駝測水，靈巖三喚主人翁，只是此物，此則與禽獸均有之心也。孟、朱兩夫子力争人以異禽，西山死向釋氏腳跟討個存去，以求佛性於狗子。考亭没而聖學充塞，西山且然，況其他乎！

不識得「異」字，固是西山一大罪過，扣緊「存」字作工夫，則始於和靖之失，而朱子亦未之定也。西山云「人能存而物不能存」，若謂禽獸不能存人心，則彼本無人之心，而更何所存？若謂禽存禽心，獸存獸心，即與君子同功，愈不成説。

此「存」字與「去」字對説。庶民之去，亦非決意用力而去之，但就其迷失無存，而謂之去。君子之存，亦非必有物焉爲其所據，但綱紀不紊，終遠禽獸而謂之存耳。「存之」在成德上見天理、民彝，人官、物曲，節節分明。既不使此身此心墜於利欲之中，與麀之淫、虎之暴、狼之貪等，亦必不使此心孤據一空洞昭靈，以握固而守之，與鶴之警、鸜鵒之慧、眠牛飽豖之漠然無求同。乃以使吾人居天地之閒，疆界分明，參天地而盡其才，天下萬世乃以推其德成之效，而曰人之道於是而存也。

其曰「幾希」者，則謂其相去之際，出乎此則入乎彼，其界限不遠。乃所以異者既不遠，則凡終身所爲，終食所念，有幾希之不能異者，即以無别於禽獸。故「幾希」者嚴詞，亦大詞也。一指萬重山。而非有一物焉，孤孤另另，亭亭特特，爲人之獨得可執而存之，爲君子之所奉持，而彼庶民者取此一寶命而擲棄之也。

以要言之，此處添一個「心」字不得。人之自身而心，自内而外，自體而用，自甘食悦色，人甘芻豢，牛甘藁芻。毛嬙、西施，魚見之深藏，鳥見之高飛。即食色亦自迥異。以至於五達道、三達德之用，那一件不異於禽獸，而何但於心？件件異，件件所異者幾希。異便是存，不存異便是去。若孤据一心，則既於心争異，而又於心言均，其不自謂能存而但存禽獸之心者鮮矣。

雙峰説「做個存的樣子」一語，極好。君子之存，在德業上有樣子可見，如舜、禹所爲等，而非有下手工夫秘密法也。只如明倫察物、惡旨酒、好善言等事，便是禽獸斷做不到處。乃一不如此，倫不明，物不察，唯旨是好，善不知好，即便無異於禽獸，故曰「幾希」。和靖説「舜是存，君子便是存之」，把定「存之」作工夫，則硬執「幾希」爲一物事，而爲君子者戰兢惕厲，拏定者些子不教放下，其與釋氏三喚主人相去幾何？恐其所謂「些子」者，正朱子所謂與禽獸同者也。

硬認著些子作命脈，便是執一。要執一，即是異端，異端則是禽獸。釋氏説「三界惟心，萬法唯識」，正拏定「幾希」以爲所存之物。其二六時中不教放下者，和靖所謂「存之」也。其云「恰恰用心時，恰恰無心用」者，和靖所謂「存」也。

乃不知聖賢全不恁地用功，仁義且不把作一物拏著來用，故曰「非行仁義」。在舜固然，禹、文、孔子亦無不然，湯、武、周公亦無不然。且如武王「不泄邇，不忘遠」，自是道理周匝，流通不竭，豈拏定遠邇作降伏其心之具而持之也乎？故「君子之澤」一章但言道統，不言心法。聖人、

君子到此初無二致，只件件與立人綱，修人紀，更無安、勉之分。和靖强與分析，以犯異端之壘，朱子未與折衷，亦疏矣。

若論異，則甘食、悦色處亦全不同。若論其異僅幾希，則仁義之異亦復無幾。虎狼之父子亦似仁，蜂蟻之君臣亦近義也。隨處須立個界限，壁立萬仞，方是「君子存之」。若庶民，便愛親敬君，也只似虎狼蜂蟻來，趁一點靈光做去也。苟知其所以異，則甘食、悦色之中井井分別處，即至仁大義之所在，不可概謂甘食、悦色便與禽獸同也。

聖賢喫緊在美中求惡，惡中求美，人欲中擇天理，天理中辨人欲，細細密密，絲分縷悉，與禽獸立個徹始終、盡内外底界址。若概愛敬以爲人，斷甘食、悦色以爲禽獸，潦草疏闊，便自矜崖岸，則從古無此苟簡徑截之君子。而充其類，抑必不婚不宦，日中一食，樹下一宿而後可矣。

朱子説人能推，禽獸不能推，亦但就才上見得末流異處，而未及於性。禽獸之似仁似義者，當下已差了。虎狼之父子，只是姑息之愛；蜂蟻之君臣，則以威相制而利相從耳。推得來又成甚倫理？

《中庸》説「誠之者，人之道也」，方是徹底顯出誠仁、誠知、誠勇，以行乎親、義、敬、別、信之中，而徹乎食色之内，經緯皆備，中正不忒，方是人之所以異於禽獸。而明倫察物，惡旨酒，好善言，以至於作《春秋》，明王道，皆從此做去。豈孤保其一念之善，而求助於推廣之才哉！

目言「仁義之心」，則以「存之」爲工

夫,孔子曰「操則存」,孟子曰「存其心」者是也。若人之異於禽獸,則自性而形,自道而器,極乎廣大,盡乎精微,莫非異者,則不可以「仁義」二字括之。故曰「非行仁義」,明夫非守「仁義」二字作把柄,遂可縱橫如意也。特其人紀之修,人極之建,則亦往往依仁義以爲用,故曰「繇仁義行」。此自舜至孔子,無不以之盡君子之道者。

此章將湯、武、周公與舜、孔子並敘,不可更分性、反。湯、武他處不及舜、孔,到此人禽關界,小有蹉跌,則已墮入異類,而舜、孔雖聖,亦不能於此上更加藻繢,何得又推高舜於君子之上,徒添蛇足。和靖扼「存之」作工夫,故横立異同。循其説而不加之裁正,則必以頑守一心爲存,或且執虎狼之愛、蜂蟻之敬爲仁義,而務守其冥合之天明。則正朱子所謂存禽獸之所同者,其害豈小哉!

《集註》説性兼説形,方是徹上徹下、知天知人之語。性之異者,人道也;形之異者,天道也。故曰:「形色,天性也,唯聖人然後可以踐形。」《中庸》以至誠爲天道,亦是此理。

仁義只是性上事,卻未曾到元亨利貞、品物流行中揀出人禽異處。君子守先待後,爲天地古今立人極,須隨在體認,乃可以配天而治物,行仁義者不足以當之也。孔子作《春秋》,何曾有仁義作影本。只權衡來便是仁義。若論其實,也不過人之異於禽獸者耳。

古今此天下,許多大君子或如此作來,或如彼作來,或因之而加密,或創起而有作,豈有可傳之心法,直指單傳,與一物

事教奉持保護哉！人自有性，人自有形，於性盡之，不盡禽性，於形踐之，不踐禽形，而創制顯庸，仁義之大用立矣。嗚呼，此孟子之所以爲大人，而功不在禹下也。

古之善射者，類以羿名。孟子曰「羿之教人射」，蓋唐、虞之羿，以射教人者，非有窮后也。有窮后之死，自以淫田不道，非有人妒天子之善射而殺之者。《集註》以篡弒、黨逆爲言，要爲未審。如果羿與寒浞，則彼此俱爲亂賊，與安、史父子等，皆蹈滔天之惡，必誅不赦，而但以取友不審較量其罪之厚薄，不已迂乎！

《集註》又譏庾斯廢公全私，亦未察於春秋時事。春秋列國之相侵伐，固不以斬將陷陣爲功。如獻麇遺弓，奉漿攝飲，當時正以此服人，則不必其師友而釋之，亦未爲不可。蓋彼此均爲侯國，旦干戈而夕玉帛，殺一人未足以爲利，而徒深其怨，故雖縱敵而軍刑不加。其或勝或敗，初不關宗社之存亡，自不可以後世之武臣所與争一旦之命者非夷狄則盜賊，勝則安而敗則危者比也。其必以折馘執俘、虔劉濱盡爲功，自戰國始有，而成於秦、項之際，要非可論於春秋疆場之争一彼一此者也。不然，則庾斯賣國全私，與秦檜之班師、周延儒之縱敵等，其罪又豈在逢蒙之下，而何以得稱爲「端人」！

程子所云「此章專爲智而發」一句，極難看。雲峰孟浪聽得，便與勉强穿合，云「本欲言智而先言性，智，五性之一也」。但作此見解，則上而「天下之言性也」一句作何安頓？孟子欲言智，而故爲此迂遠

不相登答之説，作八寸三分幞頭起，古人未有此虚脾文字。

朱子云：「人之爲惡，水之在山，則非自然之故。」言水者，即通下治水。禹之治水，使之下也。又云：「天下之理，本皆利順。」夫然，則朱子顯以「所惡於智者」一段申「故者以利爲本」之義，見言性之當循其利而不可鑿，而以禹之行所無事、順其利下之理者爲徵。是以智言性而非於性言智，明矣。乃又取程子之説，而贊之曰「得此章之旨」，則以天下之言性而不循利以爲故者，類皆聰敏辨慧之士，特以有智而不知所用，則遂至鑿其所本不可通者而强之使通，是不知用智之過，而以成乎言性之失，故曰：「鑿以自私，則害於性而反爲不智。」蓋性隱於無形，而已然之迹，其利不利之幾亦不易察，自非智足觀理，則無以審之於微而傳之於顯，則智本有功於言性之具，而其所惡者特在鑿智耳。

其曰「害性」者，非傷害其性中淳樸天真之謂，乃言其説之蠹害於所性之理，猶孟子之所云「率天下而禍仁義」也。迨其説戾於性，而言以移心，心以害事，則邪説詖行，交相牿亡，即以自賊其性而有餘。然要爲智以害性而成不智，而非即以害性中之智，如雲峰牽合之説也。

説「性善」，便是行其所無事；説「性無善無不善」等，即是鑿。以水喻性，以行水喻言性，顯與下言治曆，同爲譬説，故亦與答告子「過顙」「在山」之説通。若謂智以應天下之事理者而言，則禹之行水即用智之事，而何以云「若」，云「亦」？其爲取類相譬，以喻言性者之當善用其智，固本文之極易知者也。

《集註》前後元無兩義，特以程子之言不易曉了，故爲曲通之如此，以防天下之誤解程説、割裂本文者，而雲峰尚爾不知。學者之大病，纔讀一句書，便立地要從此解去，以趨悖謬。安得好學深思之士而與論大義哉！

《集註》釋「鑿」字，上加一「穿」字，朱子沿俗語而失者也。「穿鑿」出《淮南子》，上音「串」，下音「才到切」。穿，筍也；鑿，孔也。穿鑿者，謂以方穿入圓鑿，不相受也。於此處不切。

此「鑿」字自如字讀，如鑿石鑿渠之鑿。本無鏬徑，强用力以求通，如人性本無惡，卻强説惡，就桀、紂之喪失其性者鑿之成理，名之曰性，以曲成其説而使之通，則唯非已然之迹，而其不順利也久矣。若禹之疏瀹決排，則俱在故有底水道上施功，終不似夫差、煬帝、李垂、賈魯强於高原平地上鑿一河，以挽水使入。只此字喻極切，加「穿」字，則失之矣。

「已然之迹」，謂可見之徵也。潛室云「善惡皆已然之迹」一句，足折群疑。乃均此已然之迹，而或利或不利，此正在當身體會。若但據迹以爲徵，則雖有其故，而不利者多矣。故天下之言性者，云「有善有不善」，則有堯、舜、微、比、瞽瞍、象、紂以爲之故。云「可以爲善，可以爲不善」，則有文、武、幽、厲以爲之故。蓋鑿以言性，而性若實然，則鑿以言故，而故亦有其可徵者矣。唯反而求之以自得之，則利不利以别，此陳迹不足盡恃，而唯心理之安者爲有本也。

性藏於心，安於心者爲性之真，猶夫曆因於度數，順於度數者爲曆之合。仁山不知此，乃謂苟求已往日至之數，則將來者可坐而定，則是但有故而即可定，不論其利不利矣。充其說，則桀、紂亦已往之徵也，其亦可定性之惡矣。

「千歲之日至」一句，自兼已往、將來說。曆家亦無板局，故無可執之陳迹而務求之。求者，求其利也。如歲差之法，雖始於何承天、虞劆，乃杜預所推《春秋長曆》，往往與後人置歲差之曆合轍，想古法固有進退增減。唯如劉歆《三統》，執定一十九、八十一，遷就以使必合，則拘於故而不問其利不利，強鑿之以求通也。

古今曆法，唯郭守敬爲得理，用天而不用人，晷景長極便是冬至，短極便是夏至，曆元在數十年之內，周天定於萬分，因其自然之利，而盡撤《黄鍾》、《大衍》之死法，方與孟子言性就當人之心四端上求故一理。若旁引陳迹，不必其固然。而執以爲固然，未有能利者也。仁山之論曆，王安石之回河，荀、楊之言性，皆守故而不問其利，鑿而已矣。

「禹、稷、顔子」一章，只《集註》說得好，諸小注皆過高而無實。和靖竟以「時」許三賢，亦非愚所敢知。章内說禹、稷處詳，說顔子處略，則疑顔子之但安貧不仕，便是時措合宜。慶源只就出處上說無偏無倚，無過不及，忒把聖賢「致中和」之全體大用說得容易。

南軒謂此即是聖賢之異於楊、墨。夫楊氏之失，雖同室鬭而不救，墨氏之

病，雖鄉鄰而必披髮纓冠以救之，固也。乃即楊之爲己，豈其足以與於顔子之樂？墨之兼愛，豈其合於禹、稷之心？則聖賢之異於彼者，不但一或出或處而盡之，實有其學術德業之不同，本異而末亦殊也。

若以顔子不仕亂世而即合乎無偏無倚、無過無不及之時中，則與禹、稷同立於唐、虞之廷，若岳、牧、百工以下，讫乎共、驩，及夫危亂之世，嫉俗自貴而不仕，若沮、溺、丈人以洎乎莊周、列禦寇、顔蠋、陳仲子之流，而皆時中矣。

《集註》「各盡其道」及「退則修己」八字，是扼要語。且不須擡高論到大本、達道、一貫、時中去。而「顔子不改其樂」，唯此一樂，是與禹、稷同道底真血脈，不可以「曄曄紫芝，可以忘飢」，「衆鳥欣有託，吾亦愛吾廬」者當之。若但瀟瀟灑灑，全性命於亂世，正使有爲，只做得管仲、樂毅已足，何曾得見禹、稷項背來。

此須兼以《論語集註》中「所樂何事」求之。孟子於「萬物皆備」、「反身而誠」處，見得此道流動充滿，外不以世移，内不以事閒，無非以體天德而凝王道，故曰「禹、稷、顔子同道」。唯然，故其閉户也，實有以異於楊、朱之閉户；其往救也，實有以異於墨翟之往救。而隱則爲沮、溺，出則爲管、樂者，皆不足云矣。知此，則慶源喜怒應感之説，猶水上打毬，了無泊處，蓋亦不足爲有無矣。

萬章上篇

舜之處象，與周公之處管、蔡，其所以

不同者，先儒論之詳矣。然所謂「管、蔡之叛，憂在社稷，孽在臣民；象之欲殺舜，其事在舜之身」，此語亦須分別看，非謂一身小而社稷臣民大也。

使象惡得成，則天下且無舜，而昏墊之害誰與拯之？舜之一身所繫固不輕，而以亂天下萬世君臣兄弟之大倫者，又豈細故？此處只論舜與周公所處之不同，更不論象與管、蔡罪之大小與事之利害。到兄弟之性，更以利害較大小，則已落私欲。若以罪之大小言，象之親弑君親，又豈可以禍不及於臣民爲末減哉！

聖人之敦倫、盡性，只是爲己，故舜於此且須丟抹下象之不仁，不商較其惡之淺深、害之巨細，而唯求吾心之仁。故象唯欲殺舜，則舜終不得怒而怨之。管、蔡唯欲危成王之社稷，故周公不得伸其兄弟之恩。以兄弟之恩視吾君宗社之存亡，則兄弟爲私；以己身之利害視兄弟之恩，則己身爲私。總爲不可因己身故，而藏怒宿怨於兄弟，故不特不忍加誅，而且必封之。若其比肩事主而借兵端於我以毁王室，則雖未至有安危存亡之大故，而國法自不可屈。故孟子言瞽瞍殺人，而舜不得禁皋陶之執。若象以殺舜爲事，事雖未遂，而弑械已成，其罪固浮於瞽瞍之殺人也遠甚，藉使皋陶欲執之以抵罪，則舜必禁之矣。

雖云聖人大公無我，然到此處，亦須炤顧自己先立於無憾之地，然後可以立情法之準。世儒不察，便謂聖人概將在己、在人作一視同等，無所分别，無所嫌忌，但以在彼善惡功罪之小大爲弛張，而曰此聖人之以天地爲一體者也。爲此説者，蔑差等以直情而徑行，其與異端所云「天地與

我同根，萬物與我共命」一流荒誕無實之邪説又何以異！所以聖人言禮，必先説個别嫌明微，以爲義盡仁至之效。若於所當避之嫌，一概將在己、在物看作一例，卻向上面辨理之曲直、害之大小，即此便是人欲横行，迷失其心。

胡文定傳《春秋》，謂孔子自序其績，與齊桓等，爲聖人以天自處，視萬象異形而同體，亦是議論太高，不切實處。使孔子視己之績如人之績，美詞序之而無嫌，則舜可視象之殺己與天下之殺其兄者同，則又何待其害及於宗社臣民而始加誅哉？堯授天下於舜，則舜必讓之。如但以社稷臣民爲大，則安社稷、綏臣民者，宜莫如舜，胡不慨然自任，而必逡巡以遜耶。

象之欲弑舜也，蓋在舜未爲天子之日，故小儒得以孽害之小大立説。向令舜已踐帝位，象仍不悛，率有庳之不逞以圖篡弑，豈不與管、蔡之流毒者同？將爲舜者遂可俘之馘之以正其辜耶？使然，則漢文之於淮南，且但遷之而未嘗加辟，然且尺布、斗粟之譏，千古以爲慙德，然則使周公而身爲天子，其不可加管、蔡以上刑，亦明矣。

夫周公者，人臣也，不得以有其身者也。身不得有，故兄弟亦不得而有。兄弟之道，視乎身者也，非父母之比也。不得有身，斯不得有其兄弟；得有其身，則得有其兄弟矣。身所有之社稷，身所有之臣民，何患乎無君而又何患乎亂之不治，乃虧天倫以曲全之。是猶剸首以救膚，割肌以飽腹也，不亦傎乎！

「百姓如喪考妣，喪如字，謂以父母之服服

之。四海遏密八音。」《書》有明文。「帥天下諸侯爲堯三年喪。」孟子之釋《書》又已分曉。古者民不得稱百姓，至春秋時始通稱之。古之言百姓者，皆賜氏而有姓者也。周則大夫世官而賜氏，夏、商以上，唯諸侯爲有姓。「如喪考妣」者，即所謂「帥天下諸侯爲堯三年喪」也。若甿黎之不得以父母之服服天子，自理一分殊、天理自然之節文，與諸侯之不得郊禘、庶子之不得喪其母、支子之不主祭一例。故曰：「刑不上大夫，禮不下庶人。」

且禮也者，文稱其質，物稱其情者也。天下之大，萬民之衆，知愚賢不肖之雜，即有君如堯，可以感其哀於倉卒，而必不能固其情於三年。民之質也，雖企及而必不逮者也。乃敺天下而服三年之喪，保無有斬衰菲屨，縱飲狂歌，以經舞而以杖鬭者乎？則是亂禮喪真，而徒媟其君親矣。故於禮無庶人服天子之文。其言「百姓」者，實諸侯也。漢文短臣子之喪，而反令庶人同制二十七日之服，薄於親而厚於疏，亂上下之別，其悖甚矣。南軒以「天下臣民」爲言，亦未可與言禮也。

「人君爲不善，而天命去之」，於命言之，則非正命，於天言之則自正；於人之受命而言之，則非正，於天之命人而言則正。「惠迪吉，從逆凶，作善降之百祥，作不善降之百殃」，此正天命之正也。南軒於此，辨得未精。舜、禹之相歷年多，自是正。堯、舜之子不肖，自是不正。故朱子說：「本是個不好底意思，被他轉得好了。」總之，正不正，只可於受命者身上說，不可以之言天，天直是無正無不正也。

故乾之四德，到說「貞」處，卻云「各正性命」，亦就人物言正。天地不與聖人同憂，本體上只有元亨，到見功於人物上，方有利不利、貞不貞。利貞於此者，或不利不貞於彼；利貞於彼者，或不利不貞於此。天下無必然之利，一定之貞也。

堯、舜與天合德，故於此看得通透。子之不肖而不傳之，本不利而非正，卻順著天，用他所利所貞者，吾亦以之利而得其正，則所謂「各正性命，保合太和，乃利貞」矣。

然此道唯施之子則可，若舜之於父母則不然。「號泣於旻天，於父母」，不受其不正也。舜之有父有子，皆命之非正者，特舜或順天，或相天，一受之以正耳。

若桎梏死者，天命自正，受之不正也。唯天無正無不正，故曰「莫之爲而爲，莫之致而至。」有爲有致，而後可以正不正言也，天豈然哉！

論舜、禹、益之避，《集註》「深谷可藏」四字大啓争辨，自是立言不精。此豈避兵避仇之比，且「南河之南」更有甚山谷如仇池、桃源也？

朱子抑云「禮之常也」，乃是定論。自堯以前，帝王亦皆傳子，到堯時始有此君禪相攝之事。則三年喪畢，總已事終，自不得不避者，禮之正也。天下諸侯將迎推戴而出，自是奇特，非禮之所恒有，則亦舜、禹、益之所不謀。既必不冀望，亦不須防備。君有適嗣之可立，己亦有先君之顯命，兩者俱有可立之理，自無心於去留，一聽之天人而已，何容心焉！

想來「有天下而不與」之心亦如此，則

已純乎天理而無可加矣。朱子卻又深説一步，云「唯恐天下之不吾釋，益則求仁而得仁」，則又成矯異。夫舜、禹豈求仁而不得仁乎？若必以天下之吾釋爲幸，向後堅卧不起，又誰能相强耶？

堯、舜禪授之説，愚於《尚書引義》中論之頗詳，想來當時亦不甚作驚天動地看。唯其然，故益之避亦甚尋常，天下之不歸益亦甚平淡。此處正可想古之聖賢廓然大公、物來順應之妙。若謂「唯恐天下之不吾釋」，則幾與越王薰穴、仲子居於陵一樣心胸。雖可以砥礪貪頑，而不足與於天理人心之至。聖賢心迹，與莽、操、懿、裕天地懸隔，不但相反而已。

欲知聖賢者，當以季札、子臧、漢高帝、宋孝宗、諸葛孔明、郭子儀一流作對證，揀出仁至義盡來，方有合處。

《或問》「朱均不順」一説，極爲俗陋，羅長源作《路史》，似亦爲此所惑。舜、禹當年是何等德業，朱、均雖不肖，固亦不得不服矣。劉裕心同懿、操，唯小有功於晉耳，然當其自立，晉恭帝且欣然命筆草詔，況聖人乎！有天下而爲天子，不是小可事，云「不順」者，乃似朱、均可以手攬而襟繫之者然，真三家村學究見地也。上世無傳國璽如漢元后之可執留者，不成朱、均介馬孤立，大聲疾呼以争於衆曰「我欲爲天子」邪？俗儒樂翹異以自鳴，亦不知量而已。

慶源「遠而去，近而不去」之釋，兩「而」字下得不分明。此是通論聖人處。未仕之前，就之爲近，不就爲遠；既仕之

後，義不可留則去，道有可行則不去。倘作一串説，則不特孟子爲敷衍駢贅之句，且既已遠矣，蓋未嘗來，而何得言去？方其近也，且自立於可去、可不去之勢，而亦何得遂定其不去邪？

吕氏説有命、無命處，極精當，正從孟子「求之有道，得之有命」上體出，顯義、命之異而後見其合。南軒云「禮義之所在，固命之所在」，雖與吕氏小異，然亦以見禮義之所不在，便命之所不至也。

新安錯看「得之不得曰有命」，將不得亦作命説。不知「命」字自與「理」「數」字不同，言命則必天有以命之矣。故《中庸註》、《録》以差除、誥敕擬之。既不得矣，則是未嘗命之也。

孔子曰「有命」者，謂我若當得衛卿，天自命之也。「得之不得曰有命」者，言當其不得，則曰我若當得，則天自命我，而今未也。故曰：「求之有道，得之有命。」道則人有事焉，命則天有事焉之詞。若不求，則不可以道言；不得，則不可以命言矣。

或疑孔子以道之將廢爲命，孟子抑曰「莫非命也」，則不必受命得位而後可以命言矣。乃孔子之言廢者，則既得而復失之詞。孟子之言「莫非命」者，則以言乎吉凶禍福之至，猶朝廷之一予一奪皆有誥敕以行其令也。唯吉凶禍福大改異處，故以天之有所予奪者而謂之命。若人所本無，因不予之，人所本有，因不奪之，君子於此，唯有可行之法，而無可受之命，故謂之曰「俟」。俟者，未至之詞也。藉當居平無得無喪之時，而莫不有命，則更何所俟哉？故生不可謂之命，而死則謂之命，以其無

所奪、有所奪之異也。不得不可謂之命，而得則謂之命，以其無所予、有所予之異也。

若概乎予不予、奪不奪而皆曰命，則命直虛設之詞，而天無主宰矣。君子之素位而行，若概乎生與死、得與不得而皆曰有命，則一切委諸大造之悠悠，而無行法尊生之道矣。且不得而亦言命，則是得爲常而不得爲非常。君子而以非常視不得也，又豈非據願外以爲固有、驚寵辱而生怨尤也哉！

天既生人以後，士則學，農則耕，天子之子則富貴，士庶之子則貧賤，日用飲食，一切尋常事，都不屑屑勞勞授之以命，而唯人之自爲質。此天之所以大，而人之所以與能也。世俗不知，乃云一飲一啄，莫非前定，於是有啖鱠餐糕、破枕蹂花之誕說，以恣慵惰放逸者之自棄。使然，則立乎巖牆之下亦無不可，而其自云「知命」者，適以爲誣命而已矣。是與於無命之甚者也，而況義乎。鑑於此，而後知吕氏立説之精。

萬章下篇

《集註》「無不可事之君，無不可使之民」，是伊尹胸中至大至剛語，然須於此看出伊尹偏處。其云至大至剛者，言氣足以舉之也，須與孔子「天下有道，某不與易」自有分別。❶伊尹但在自家志力學術上見得恁地有餘，謂已有此格君救民之道，更

❶ 「某不與易」，中華本據《論語》改作「丘不與易」。此處因避諱，改「丘」作「某」。下文兩處同。

不論他精粗軟硬，無往不成。若孔子則直與天地生物一般，須如此生生長長，收收成成，不徒恃在己者有此可化可育、可亭可毒之用。「君子之仕也，行其義也」，說得極平易，卻廣大高明，無可涯際在。孟子曰「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」，是學孔子處，不徒以己有兼善天下之才爲本領也。

孟子於「聖」上更加一「智」字，已顯示聖功、聖學更不容但在資稟上說。若說資稟，則人皆可以爲堯、舜，而況三子之於孔子。使孔子而天縱以智，爲三子之所必不逮，則孟子之願學，又從何處描摹耶？

子曰「十室之邑，必有忠信如某者焉，不如某之好學」，不可認作託言以誘學者。使然，則夫子此語早已不忠不信矣。學者於此處若信聖人不過，則直是自棄者，不足與言。

夫射者之有巧力，力固可練，巧固可習，皆不全繇資稟。而巧之視力，其藉於學而不因於生也爲尤甚。總緣用功處難，學之不易得，庸人媮惰，便以歸之氣稟爾。

朱子言「顏子所進未可量」，又云「緣他合下致知工夫，❶看得有偏」云云，深得孟子之旨。即如伊尹在畎畝之中，樂堯、舜之道，便且就堯、舜之澤生民上著意。及云「使先知覺後知，使先覺覺後覺」，也只在以其知覺覺天下上看得仁義之用，則亦似未嘗向静存動察中體備著位天地、育萬物大合煞處分明至極也。則使三子者以孔子之下學上達者爲作聖之功，亦何資

❶「下」下，中華本據《四書大全》引朱熹語補「少」字。

稟之可限乎？

三子之得爲聖，是他人欲净盡，天理流行，故造其極而無所雜。乃其以人欲之净行天理之所流，則雖恁瑩澈條達，而一從乎天理流行之順直者一逕驀直做去，則固於天理之大無外而小無閒者，不能以廣大精微之性學凝之。蓋人欲之净，天資之爲功半於人事，而要不可謂無人力。若天理之廣大精微，皆備而咸宜，則固無天資之可恃，而全資之人事矣。

孔子「吾十有五」一章，自説得工夫何等縝密。雖在知命以還，從容中道之妙，非期待刻畫以爲功，而其存養以洗心退藏者，要豈一聽之自然乎？故孟子言「聖智之事」兩「事」字，恰緊與「必有事焉」之意同。此或未察，乃云「爲學者言之」，則聖人之聖智既絶乎人事矣，學者乃以「事」學之，豈非擬登天而以梯耶？

夫射者之習爲巧也，固有内正外直、審幾發慮之功，學者之所必習，亦羿之所必習也。故人可使學爲羿，而豈羿之巧自性生，爲人事所必不至者哉！唯釋氏爲怪誕亡實之論以欺人，故裝點就「未離母胎已證菩提」、「墮地七步唯吾獨尊」一派淫邪之説。聖人之道，人道也，君子之學，聖學也，亦安有此耶！故知歸三子之偏於氣稟，蓋朱門諸子誣其師之印可，而非朱子之云然。

東陽云「此章『聖』字與『大而化之』之聖不同」，非也。如伯夷求仁得仁而無怨，伊尹處畎畝樂堯、舜之道，幡然一改而伐夏救民，此豈更有未化者哉！「大而化」之「化」，與《中庸》之言「變則化」者，固有

在己、在物之分。然於己未化，則必不能化物，而不能化物者，亦即己之未化也。如夷、惠之流風，興起百世之下，伊尹格正太甲，俾其處仁遷義，則既於物而見其化矣，是豈其居之爲德者猶有所絓礙，而不能達於變通者乎？

孟子曰「伯夷隘」，隘似與化相反，故東陽疑之，而其實不然。大同中之條理有其化，一致中之條理亦有其化也。人欲净而天理行，則化自順。伯夷之隘，固不與鮑焦、申徒狄一流私意用事、悁戾疾物者等，故鮑焦、申徒狄滿腹是怨，而伯夷不然。求仁而得仁，固已優游厭飫於天理之中，無往而不順矣。伯夷之隘，隘亦化，故曰「聖之清」。伯夷之化，化於隘中，則雖聖而亦隘也。

孟子之答浩生不害，於聖上又加神之一位，蓋以三子爲聖，而孔子爲神。曰「聖之時」，時則天，天一神矣。《易》曰「化不可知」，化自有可知者，有不可知者。如春之必温，秋之必涼，木之必落，草之必榮，化之可知者也，三子所得與之化也。物之品物流形者而以各正性命，各正性命者而以保合太和，元亨利貞用於至微而體於至顯，春夏秋冬有其定位而無其專氣，化之不可知者也，孔子之所獨也。孔子之異於三子，不於其廣大高明之性，而於其中庸精微之德，故以射之巧譬之。不能化則無以行遠，猶射者之不能至。如鮑焦、申徒狄之清，鄧禹、陶侃之任，東方朔、阮籍之和，行將去便與道相齟齬。三子卻一直順行去，更無蹭蹬差池，是可謂「大而化之」矣。

不知者乃謂孔子能化而三子不能，直

將「化」之一字看得玄妙無定體。唯孟子知聖之深，則直在洗心藏密處揀出極深研幾之妙。蓋化之粗者，便奇特亦自易知，日月之廣照、江海之汪洋是也。化之精者，即此易知處便不可知，水之瀾，日月之容光必照也。兩者俱化，而可知、不可知分焉。不可知者，藏之密也，日新而富有者也。何嘗有超陵變幻，爲出於三子所化之外别有作用也哉？

化則聖也，不可知則聖之時也。化則力之至也，不可知則巧之審中於無形者也。以此辨之，則以言三子之德也不誣，而學孔子也亦有其津涘矣。

「不可知」只是不易見，非見之而不可識也。人之所不易見者，唯至精至密者而已。雖云不可知，卻是一定在，如巧者之於正鵠然。天之有四時，其化可見，其爲化者不可見。若人所爲，便大綱露出本領來，分派下做作用，賞則喜之形，罰則怒之形，儘他奇特，都有跡在。如伯夷之清，其始如是，則終莫不如是，可以掐著搦著算定，總爲他在粗枝大葉上布規模，立軌則。若天之有時，綿綿密密，而所以爲寒暑生殺者，總在視不見、聽不聞之中。孔子之不顯其德以爲載於無聲無臭者，下學而上達，知之者唯天。人在作用上著心目，則更無親切處也。乃其所以示人，則又無所隱，而若未有知者。然非使人見之而不能測識之，如異端之所謂神通者比。此以《中庸》「小德川流」「大德敦化」求之，則庶幾不差。學者未到孟子知聖地位，且就博文約禮上討線索，煞定仕、止、久、速看他功用，鮮不迷矣。

程子以孔子爲乘田則爲，爲司寇則爲，孟子必欲得賓師之位，定孔、孟差等。如此説道理，是將孔子竟作釋氏「一乘圓教」「四無礙」看。聖人精義入神，特人不易知爾，豈有於此亦可，於彼亦可，大小方圓，和光同塵之道哉！

孟子曰「孔子聖之時」，與《易》「六位時成」之義同，豈如世俗之所謂合時者耶！春夏秋冬固無一定之寒暑温涼，而方其春則更不帶些秋氣，方其夏則了了與冬懸隔，其不定者皆一定者也。聖賢有必同之心理，斯有可同之道法，其不同者時位而已。一部《周易》，許多變易處，只在時位上分别。到正中、正當以亨吉而无咎，則同也。故孟子以論世爲尚友之要道。

孔子之先，自華督之難奔魯而仕於魯，到鄹大夫時，亦爲魯之世臣矣。春秋時，世禄之法未壞，而士之子必爲士，而仕者非有大故，必於其宗國。則孔子既嗣鄹大夫之禄，自不得不仕。乘田、委吏，爲職雖小，而亦筮仕者初登仕版所必循之階，豈可以我有聖德而操一不屑之心乎？古者五十始爵，乃命爲大夫，周禮固在，不容越也。孔子之爲此，自在蚤歲，義之宜，道之正，而豈故爲委屈耶！

孟子雖魯之公族，而失其禄位，降在氓黎者已久。魯繆、平之世，三家不復執魯政，疑悼公、元公盡去三桓，不復列其子孫於在廷矣。孟子於宗國無可仕之階，逮游道既通，則已在五十受爵之年，固不容自乞卑官，以枉道辱己。且齊、梁之君卑禮厚幣聘之以來，若更自請散秩以受微禄，不承權輿而甘爲折

節，愈不可矣。

抑樂正子固云「前以士，後以大夫」，則孟子曾爲士矣，未嘗必得賓師而後仕也。孟子既以抱關擊柝爲禄仕之宜，則其不必賓師之位者可見。孔子道不行於魯，不脱冕而行，則其處司寇者，與處乘田、委吏之去就，固不同矣。

聖人居上不驕，在下不憂，方必至方，圓必至圓，當方而方則必不圓，當圓而圓則必不方，故曰「規矩方圓之至，聖人人倫之至」也。而豈有方圓無不可之理哉？學者之大忌，在推高聖人，以爲神化不測，而反失其精義入神、合規應矩之大經，則且流於俗學，入於異端，而成乎無忌憚之小人矣。

朱子譏賈誼失進言之序，斟酌事理，允爲定論。從來評賈生之得失者，未能及也。

古者大臣坐而論道，以至庶人、工、瞽，咸可進言。然庶人、工、瞽之所言者，必非百官之所言；小臣之所言者，必非大臣之所言也。唯大臣所論者道，則朝廷之建立因革，一切制治保邦，文章度數，須通盤徹底，料理一成局而陳之，以授百工之作行。若居言職者，則必有愆而後繩，有繆而後糾，方無愆繆，且不可立意思，逞議論，徒增聚訟。有官守者，則在兵言兵，在農言農，在禮言禮，以專治其事則利害親而言之無妄也。至於庶人、工、瞽之諫，則又必國家顯著之事理，介於得失安危之大，在廷者蒙蔽不以上聞，而後可陳其一得以待採焉。

今誼所言者，外制匈奴，内削侯王，上

求主德，下正民俗，以洎乎禮樂制度，正朔服色，爲天子所操三重之權者巨細畢舉，盡取漢家之天下，畫一成局，而欲竟授之有司，遵而行之。此大臣所從容坐論於燕閒之道，而誼以疎遠小生，輒以紙窗竹屋之所揣摩者握朝野中外以唯其所指使。則是以天下爲佹得佹失，試少年議論文章之物，而可哉！

故知位卑言高，急於自衒之罪，不可以加之朱雲、郇謨、鄭俠、陳東直言敢諫之士，而唯誼允當之。而孟子之旨，本以爲爲貧而仕者留一優游進退之局，以盡其素位之道，非概以出位而言責小臣，而歸言責於大臣，義自著明，無容惑也。

不敢見，禮也。不可召，義也。一章之中，縱説横説，乃於「義禮」二字，條理則自分明。如云「且」，云「何敢」，云「奚可」，云「豈敢」，云「況乎」，直恁清出。

禮有常經，義繇事制。唯合夫義之宜者，則雖禮之所無，而禮自可以義起。如君欲有謀則就之，堯與舜迭爲賓主，一合於尊賢之義，則當其行之，不患乎禮之不中於節文，而不必引君尊臣卑之禮以守其不敢矣。若禮所本有，則義即不宜，而一以禮之經爲宜。如孔子非魯君之所可召，而召必赴焉，則禮有其常，爲禮屈而非爲勢屈，於義固宜，抑不必據不可召之義以自亢矣。

禮義相爲錯綜以成經緯，固有合一之理。乃聖賢審物度己，則必既求之禮，又求之義，雖求之義，亦必求之禮，無不可者，而後決然以行其志。此孟子所以不陷於一偏，其以養君子之剛大者，即以定人

道之高卑。乃知「王前」、「士前」、「貧賤驕人」之説，苟自矜厲以虧典禮。而躡屩王門者，既以自辱其身，而犯上干主，其越禮踰分，亦已甚矣。《註》、《録》未悉。

易位之事，後世所以不可行者，非孟子之言不可通於來今也。霍光行之，畢竟是胡亂。蓋封建之天下自與郡縣異，到秦、漢以後，天下事大段改易，如此詭異事更不可倚古人行跡莽撞。

且孟子所言，要爲諸侯言爾。諸侯危社稷，則貴戚變置之，抑必上告天子，下告方伯，旁告四鄰，可以相信相從，而貴戚之卿雖首發策，亦無嫌於犯上。若夫天子之不可易者，非徒三仁不能行之於紂，三代之末主之失道者多矣，從未有爲此舉動者。蓋天子之於臣，純乎臣者也。古者諸侯之卿命於天子，則不純乎臣者也。亦幾與今之首領同。不純乎臣，而上又有天子可以請命，則雖貴戚之卿易之，而實天子易之矣。若四海一帝，九州一王，君雖不君，誰敢制命自己，而徼幸以成非常之事哉？「委任權力」，亦何足恃，而可以爲三仁之所不敢爲乎？此霍光之所以不學無術，而釀山、禹之逆，司馬昭、桓温所以爲梟獍之魁，而不可逭也。

讀四書大全説卷九終

讀四書大全説卷十

孟子告子上篇

告子説「性猶杞柳」、「猶湍水」，只説箇「猶」字便差。人之有性，卻將一物比似不得，他生要捉摸推測，説教似此似彼，總緣他不曾見得性是個甚麽。若能知性，則更無可比擬者。

孟子斬截説個「善」，是推究根原語。善且是繼之者，若論性，只喚做性便足也。性裏面自有仁、義、禮、智、信之五常，與天之元、亨、利、貞同體，不與惡作對。故説善，且不如説誠。唯其誠，是以善；誠於天，是以善於人。惟其善，斯以有其誠。天善之，故人能誠之。所有者誠也，有所有者善也。則孟子言善，且以可見者言之。可見者，可以盡性之定體，而未能即以顯性之本體。夫然，其得以萬物之形器動作爲變化所偶有者取喻之乎？先儒窮治告子之失，不曾至此，非所謂片言折獄也。

朱子謂告子只是認氣爲性，其實告子但知氣之用，未知氣之體，並不曾識得氣也。告子説「勿求於氣」，使其能識氣之體，則豈可云「勿求」哉！若以告子所認爲性之氣乃氣質之氣，則荀悦、王充三品之言是已。告子且以凡生皆同，猶凡白皆白者爲性，中閒並不分一人禽等級，而又何有於氣質之差也。

理即是氣之理，氣當得如此便是理，

理不先而氣不後。理善則氣無不善；氣之不善，理之未善也。人之性只是理之善，是以氣之善。天之道惟其氣之善，是以理之善。「易有太極，是生兩儀」，兩儀，氣也，唯其善，是以可儀也。所以《乾》之六陽，《坤》之六陰，皆備元、亨、利、貞之四德。和氣爲元，通氣爲亨，化氣爲利，成氣爲貞，在天之氣無不善。天以二氣成五行，人以二殊成五性。温氣爲仁，肅氣爲義，昌氣爲禮，晶氣爲智，人之氣亦無不善矣。

理只是以象二儀之妙，氣方是二儀之實。健者，氣之健也；順者，氣之順也。天人之蕴，一氣而已。從乎氣之善而謂之理，氣外更無虚託孤立之理也。

乃既以氣而有所生，而專氣不能致功，固必因乎陰之變、陽之合矣。有變有合，而不能皆善。其善者則人也，其不善者則犬牛也，又推而有不能自爲桮棬之杞柳，可使過顙、在山之水也。天行於不容已，故不能有擇必善而無禽獸之與草木，杞柳等。然非陰陽之過，而變合之差。是在天之氣，其本無不善，明矣。

天不能無生，生則必因於變合，變合而不善者或成。其在人也，性不能無動，動則必效於情才，情才而無必善之勢矣。在天爲陰陽者，在人爲仁義，皆二氣之實也。在天之氣以變合生，在人之氣於情才用，皆二氣之動也。此「動」字不對「静」字言。動、静皆動也。繇動之静，亦動也。

告子既全不知性，亦不知氣之實體，而但據氣之動者以爲性。動之有同異者，則情是已；動之於攻取者，則才是已。若夫無有同異、未嘗攻取之時，而有氣之體

焉，有氣之理焉，即性。則告子未嘗知也。

故曰「性猶杞柳也」，則但言才而已。又曰「性猶湍水也」，則但言情而已。又曰「生之謂性」，知覺者同異之情、運動者攻取之才而已矣。又曰「食色性也」，甘食悅色亦情而已矣。其曰「仁，內也」，則固以愛之情爲內也。愛者七情之一，與喜怒哀樂而同發者也。

孟子曰：「乃若其情，則可以爲善矣。」可以爲善，則可以爲不善矣，「猶湍水」者此也。「若夫爲不善，非才之罪也。」爲不善非才之罪，則爲善非才之功矣，「猶杞柳」者此也。杞柳之爲桮棬，人爲之，非才之功。即以爲不善之器，亦人爲之，非才之罪。

若夫人之實有其理以調劑夫氣而效其陰陽之正者，則固有仁義禮智之德存於中，而爲惻隱、羞惡、恭敬、是非之心所從出，此則氣之實體，秉理以居，以流行於情而利導之於正者也。若夫天之以有則者位置夫有物，使氣之變不失正，合不失序，如耳聽目視，一時合用而自不紊。以顯陰陽固有之撰者，此則氣之良能，以範圍其才於不過者也。理以紀乎善者也，氣則有其善者也，氣是善體。情以應夫善者也，才則成乎善者也。故合形而上、形而下而無不善。

乃應夫善，則固無適音「的」。應也；成乎善，則有待於成也。無適應，則不必於善；湍水之喻。有待於成，則非固然其成；杞柳之喻。是故不可竟予情才以無有不善之名。若夫有其善，固無其不善，所有者善，則即此爲善，氣所以與兩間相彌綸，人道相終始，唯此爲誠，唯此爲不貳，而何杞柳、湍水之能喻哉！故曰「誠者天之道」，「立天之道曰陰與陽」而已；二氣。「誠之者

人之道」，「立人之道曰仁與義」而已。仁生氣，義成氣。又安得尊性以爲善，而謂氣之有不善哉？

人有其氣，斯有其性。犬牛既有其氣，亦有其性。人之凝氣也善，故其成性也善。犬牛之凝氣也不善，故其成性也不善。氣充滿於天地之閒，即仁義充滿於天地之閒。充滿待用，而爲變爲合，因於造物之無心，故犬牛之性不善，無傷於天道之誠。在犬牛則不善，在造化之有犬牛則非不善。氣充滿於有生之後，則健順充滿於形色之中。而變合無恒，以流乎情而效乎才者亦無恒也，故情之可以爲不善，才之有善有不善，無傷於人道之善。

苟其識夫在天之氣，唯陰唯陽，而無潛無亢，則合二殊、五實而無非太極。氣皆有理。苟其識夫在人之氣，唯陰陽爲仁義，而無同異無攻取，則以配義與道而塞乎兩閒。因氣爲理。故心、氣交養，斯孟子以體天地之誠而存太極之實。若貴性賤氣，以歸不善於氣，則亦樂用其虛而棄其實，其弊亦將與告子等。夫告子之不知性也，則亦不知氣而已矣。

貴性賤氣之説，似將陰陽作理，變合作氣看，即此便不知氣。變合固是氣必然之用，其能謂陰陽之非氣乎？《易》曰：「立天之道曰陰與陽，立人之道曰仁與義。」仁義，一陰陽也。陰陽顯是氣，變合卻亦是理。純然一氣，無有不善，則理亦一也，且不得謂之善，而但可謂之誠。有變合則有善，善者即理。有變合則有不善，不善者謂之非理。謂之非理者，亦是理上反照出底，則亦何莫非理哉！

大要此處著不得理字，亦說不得非理。所以周子下個「誠」「幾」二字，甚爲深切著明。氣之誠，則是陰陽，則是仁義。氣之幾，則是變合，則是情才。情者陽之變，才者陰之合。若論氣本然之體，則未有幾時，固有誠也。故淒風苦雨，非陰之過，合之淫也；亢陽烈暑，非陽之過，變之甚也。且如呼者爲陽，吸者爲陰，不呼不吸，將又何屬？所呼所吸，抑爲何物？老氏唯不知此，故以橐籥言之。且看者橐籥一推一拽，鼓動底是甚麼？若無實有，儘橐籥鼓動，那得者風氣來？如吹火者，無火則吹亦不然。唯本有此一實之體，自然成理，以元以亨，以利以貞，故一推一拽，動而愈出者皆妙。實則未嘗動時，理固在氣之中，停凝渾合得住那一重合理之氣，便是「萬物資始，各正性命，保合太和」底物事。故孟子言「水無有不下」，水之下也，理也，而又豈非氣也？理一氣，氣一理，人之性也。

孟子此喻，與告子全別。告子專在俄頃變合上尋勢之所趨，孟子在亘古亘今、充滿有常上顯其一德。如言「潤下」，「潤」一德，「下」又一德。此唯《中庸》鄭註說得好：「木神仁，火神禮，金神義，水神信，土神知。」康成必有所授。火之炎上，水之潤下，木之曲直，金之從革，土之稼穡，十德。不待變合而固然，氣之誠然者也。天全以之生人，人全以之成性。故「水之就下」，亦人五性中十德之一也，其實則亦氣之誠然者而已。故以水之下言性，猶以目之明言性，即一端以徵其大全，即所自善以顯所有之善，非別借水以作譬，如告子之推測比擬也。

金仁山謂釋氏指人心爲性，而不知道

心爲性，此千年暗室一燈也。於此決破，則釋氏儘他説得玄妙，總屬淺鄙。

他只認精魂，便向上面討消息，遂以作弄此精魂爲工夫。如人至京都，不能得見天子，卻説所謂天子者只此宫殿嵯峨、號令赫弈者是。凡人之有情有才，有好惡取舍，有知覺運動，都易分明見得，唯道心則不易見。如宫殿之易見，號令之易聞，而深居之一人，固難得而覿面也。故曰「道心惟微」。

在人微者，在天則顯，故聖人知天以盡性。在天微者，在人則顯，故君子知性以知天。上「微顯」以小大言，下「微顯」以隱著言。孟子就「四端」言之，亦就人之顯以徵天之微耳。孔子「一陰一陽之謂道」一章，則就天之顯以徵人之微也。要其顯者，在天則因於變合，在人則因於情才，而欲知其誠然之實，則非存養省察功深候到者不知。

釋氏只是急性著，立地便要見得，硬去搜索，看到人心盡頭未有善、未有惡處，便自止息。告子也是如此。他不信知覺運動、情才之外有未發之中，總緣他未曾得見天子，反怪近臣之日侍君側向人説知者爲妄立名色以欺衆，則亦可哀也已。

能活能動底，只是變合之幾。變合而情才以生，變已則化，合已則離，便是死也。釋氏説「蕉心倚蘆」，明是説合；説「夢幻泡影」，明是説變。而其所變所合者之爲何物，總不曾理會在，乃云「心生種種法生，心滅種種法滅」。生之謂性，死即無性也。嗚呼，亦安得此鄙陋俗淺之言而稱之也哉！

仁山云「釋氏指視聽言動之氣爲性，而不知所以視聽言動之理爲性」，語猶有

病。蓋將理氣分作二事，則是氣外有理矣。夫氣固在人之中，而此外別有理，豈非「義外」之説乎？所以視聽言動之理，在既視聽既言動後方顯，即可云外。孔子言復禮爲仁，則禮徹乎未有視聽言動之先與既有之後，即氣而恒存也。

今以言與聽思之。聲音中自有此宫、商、角、徵、羽，而人之氣在口即能言之，在耳即能辨之。視之明於五色，動之中於五禮，亦莫不唯氣能然，非氣之用僅可使視見、聽聞、言有聲、動則至也。

人之性既異於犬牛之性，人之氣亦豈不異於犬牛之氣。人所以視聽言動之理，非犬牛之所能喻。人視聽言動之氣，亦豈遂與犬牛同耶！

人之甘食悦色，非自陷於禽獸者，則必不下齊於禽獸。乃嘑蹴之食，乞人不屑，不屑則亦不甘矣，是即自陷於禽獸者，其氣之相取也亦異。況乎即無不屑，而所甘所悦亦自有精粗美惡之分。其所以迴然而爲人之甘悦者固理也，然亦豈非氣之以類相召者爲取舍哉！故曰：「形色，天性也。」氣而後成形，形而後成色，形色且即性，而況氣乎！

氣固只是一個氣，理別而後氣別。乃理別則氣別矣，唯氣之別而後見其理之別。氣無別，則亦安有理哉？

天下豈別有所謂理，氣得其理之謂理也。氣原是有理底，盡天地之間無不是氣，即無不是理也。變合或非以理，則在天者本廣大，而不可以人之情理測知。聖人配天，只是因而用之，則已無不善矣。

朱子説：「堯、舜之子不肖，是不好底

意思，被他轉得好了。」非堯、舜之能轉天也，在變化處覺得有些不善，其實須有好底在。子雖不可傳，而適以成其傳賢之善也。唯知其廣大而不執一偏，則無不善矣。

在天之變合，不知天者疑其不善，其實則無不善。惟在人之情才動而之於不善，斯不善矣。然情才之不善，亦何與於氣之本體哉！氣皆有理，偶爾發動，不均不浹，乃有非理，非氣之罪也。人不能與天同其大，而可與天同其善，只緣者氣一向是純善無惡，配道義而塞乎天地之閒故也。

凡氣之失其理者，即有所贏，要有所贏者必有所詘。故孟子曰「餒」，無理處便已無氣。故任氣無過，唯暴氣、害氣則有過。暴亦虐害意，義見前篇。不暴害乎氣，使全其剛大，則無非是理，而形以踐，性以盡矣。此孟子之所以爲功於人極，而爲聖學之正宗也。知氣之善，而義之非外亦可知矣。

「愛未是仁，愛之理方是仁。」雙峰之說此，躓矣。韓退之不知道，開口說「博愛之謂仁」，便是釋氏旖旎纏綿、弄精魂勾當。夫愛，情也；愛之理，乃性也。告子唯以情爲性，直將愛弟之愛與甘食悅色同一心看。今人若以粗浮之心就外面一層浮動底情上比擬，則愛弟之心與甘食悅色之心又何別哉？近日有一種邪說，謂「鍾情正在我輩，即此是忠臣孝子本領」，說得來也有些相似，只此害人心極大。

須知此處絕不可以庸陋流俗之情識揀別得。且如人之愛弟，吾弟則愛之，固

人之所同也。然使其弟有殺之害之之事，而秦人之弟爲之救患解紛，則必舍其弟而愛秦人矣。此如人之嗜炙，本所同也，乃以多食炙故而致飽悶，則甘菜而不甘炙。無他，歆者同之，厭者異之，同者取之，異者攻之，情之緣感以生，而非性之正也。

故就凡人言之，吾弟則愛者，亦非仁也。必至於象日以殺舜爲事，而舜且親愛不改其恒，憂喜與同而無僞，方謂之仁。則固與食肉者之甘，好色者之悅，但以情之合離爲取舍者不侔。蓋人之愛弟也，亦止可云愛；舜之愛象也，乃盡其同氣相感之理也。告子一流自無存養省察之功，不能於吾心見大本，則亦惡知吾弟則愛之外，更有愛弟之理哉！

朱子曰「仁者愛之理」，此語自可顛倒互看。緣以顯仁之藏，則曰「愛之理」；若欲於此分性情、仁未仁之别，則當云「理之愛」。先言愛，則因愛而辨其理；先言理，則吾得理之氣，自然有此親親、仁民、愛物之成能油然順序而生也，故曰「性之德」也。以舜之愛象觀之，唯有本而愛遂不窮，豈但於其用愛得所而見爲理哉！待用愛得所而見爲理，則豈徒可云「義外」哉？仁亦外矣。

潛室以「權度」言「義内」，亦未嘗知義也。若專在權度上見義，則權度者因物之有長短輕重而立，豈非外乎？公都子曰「冬日則飲湯，夏日則飲水」，此豈待權度而後審者哉？蓋唯有事於集義者，方知義内。若非其人，則但見義繇物設，如權度之因物而立，因物者固不繇内矣。有物則權度用，無物則無用權度處。兩物相衡

則須權度，一物獨用則不須權度。然則弟未爲尸之時，不與叔父爭敬，而專伸其敬於叔父，便無義乎？只是一敬，則無長短輕重。

學者須於叔父未當前、弟未爲尸之時，看取敬叔父、敬尸之心何在，方知義之在內。庸人無集義之功而不知義，則一向將外物之至，感心以生權度而不得不授之權度者以爲義。如貧人本無金穀，必借貸始有，遂以借貸而得謂之富，而不知能治生者之固有其金穀也。

「冬日則飲湯，夏日則飲水」，不因於外，人盡知之。故公都子言君子之知義在內者，猶汝之知飲湯飲水，不待權度而自不至於顚倒也。固有義而固知之，則義之在吾心內者，總非外物之可比擬。權度，人爲之外物也。故曰：「告子未嘗知義。」彼直不知何者爲義，非但誤其外內之界而已。如說權度爲義，便不知義。

孟子至此，亦難與顯言，非有吝而不言也。喜怒哀樂未發之時，有所性之德存焉，此豈可與不知者名言之哉？不得已而以弟爲尸言之，則以人之愛敬或因情因感，因名因事，而相暱以愛，相畏以敬，非愛敬也。非愛敬，則安知愛敬之在內？唯至於宗廟之中，視無可見，聽無可聞，總無長短輕重之形，容吾權度，而神之不可射者，以其昭明、焄蒿、淒愴之氣此正金氣也，秋氣也，義氣也。相爲類動，而所自生之敬不倚聲色而發於中，如夏氣之感而嗜水，冬氣之感而嗜湯。於此思之，敬之繇內發而不緣物以立者，固可見矣。而人所以敬叔父者以天動天，亦如是而已矣。是中節者雖因於物，而所發者根於性也。

彼昏不知，而猶以敬尸之敬爲外物之

輕重長短以移用其權度，則是爲孟季子者終身未嘗有一念之真敬，其謂之外也，則奚怪哉！ 夫苟無一念之合於敬，而億權度以爲義，則雖以飲湯飲水喻之，彼且曰：飲湯飲水，不待權度而喻者也，故内也；敬叔父敬弟，待權度而審者也，故外也。嗚呼，亦不可瘳已！

權之度音徒雒切。陳氏所云「權度」，乃如字。之，須吾心有用權度者在，固亦非外。然權度生於心，而人心之輕輕重重、長長短短者，但假權度以熟，而不因權度以生也。聖人到精義入神處，也須有觀物之智，取於物爲則。權度近智，與義無與。 然謂輕重長短茫無定則於吾心，因以權稱之、以度量之而義以出，則與於外義之甚者矣。

當初者權度是何處來底？ 不成是天地間生成一丈尺、一稱錘，能號於物，曰我可以稱物之輕重、量物之長短哉？ 人心之則，假於物以爲正，先王制之，而使愚不肖相承用之，是以有權度。 權度者，數也，理也。 而爲此合理之數者，人心之義也。故朱子謂「義如利斧劈物」，則爲權度之所自出，而非權度明矣。

今世里胥、牙儈之流，有全靠算子算金穀、地畝者，算子猶權度。爲他心中本無了了之數，只仗學得來猾熟，算來也不差。乃一奪其算子，則一無所知。 且方其用算子時，數之乘除多寡所以然之理，固懵然不省，一數已知，而復授一數，則須從頭另起，而先所用者全無用處。 此豈非其心無權度之故？ 而敬叔父、敬弟之真敬，其如此之倚仗成法，茫然無得於心，旦變夕移，斷續而不相接也乎？ 潛室未之思爾。

若説弟重則敬弟、叔父重則敬叔父爲權度，此是料量物理，智之用也，且非智之體。不與敬之本體相應。若説權度者物之所取平者也，吾心之至平者謂之權度，則夫平者固無實體，特因無不平而謂之平耳。此但私欲不行邊事，未到天理處。以平爲義，則義亦有名而無實矣。義者以配四德之利、四時之秋，豈但平而已哉！

吾固有之氣，載此剛大之理，如利斧相似，嚴肅武毅，遇著難分别處，一直利用，更無荏苒，此方是義之實體。故以敬以方，以宜以制，而不倚於物。豈但料量以虚公，若衡鑑之無心，而因用以見功者乎？

孟子不曾將情、才與性一例，竟直説個「善」字，本文自明。曰「可以爲善」，即或人「性可以爲善」之説也。曰「若夫爲不善，非才之罪」，即告子「性無不善」之説也。彼二説者只説得情、才，便將情、才作性，故孟子特地與他分明破出，言性以行於情、才之中，而非情、才之即性也。

孟子言情「可以爲善」，而不言「可以爲不善」，言「不善非才之罪」，而不言「善非才之功」，此因性一直順下，從好處説。則其可以爲不善者，既非斯人所必有之情，固但見其可以爲善，而不見其可以爲不善。若夫爲善雖非才之功，而性克爲主，才自輔之，性與才合能而成其績，亦不須加以分别，專歸功於性而擯才也。此是大端看得渾淪處，説一邊便是，不似彼欲破性善之旨，須在不好處指摘也。然言「可以爲善」，則可以爲不善者自存；言「不

善非才之罪」，則爲善非其功也亦可見矣。

孟子言「惻隱之心，仁也」云云，明是說性，不是說情。仁義禮智，性之四德也。雖其發也近於情以見端，然性是徹始徹終與生俱有者，不成到情上便没有性。性感於物而動，則緣於情而爲四端，雖緣於情，其實止是性。如人自布衣而卿相，以位殊而作用殊，而不可謂一爲卿相，則已非布衣之故吾也。又如生理之於花果，爲花亦此，爲果亦此，花成爲果而生理均也，非性如花而情如果，至已爲果，則但爲果而更非花也。

孟子竟說此四者是仁義禮智，既爲仁義禮智矣，則即此而善矣。即此而善，則不得曰「可以爲善」。惻隱即仁，豈惻隱之可以爲仁乎？有擴充，無造作。若云惻隱可以爲仁，則是惻隱内而仁外矣。若夫情，則特可以爲善者爾。可以爲善者，非即善也，若杞柳之可以爲桮棬，非杞柳之即爲桮棬也。性不可戕賊，而情待裁削也。前以湍水喻情，此以杞柳喻情。蓋告子杞柳、湍水二喻，意元互見。故以知惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，性也，而非情也。夫情，則喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲是已。

慶源說「喜怒哀樂未發，何嘗不善，發而中節，亦何往而不善」，語極有疵。喜怒哀樂未發，則更了無端倪，亦何善之有哉！中節而後善，則不中節者固不善矣，其善者則節也，而非喜怒哀樂也。學者須識得此心有個節在，不因喜怒哀樂而始有，則性、情之分迥然矣。若昏然不察，直將惻隱、羞惡、恭敬、是非與喜怒哀樂作一個看，此處不分明，更有甚性來。

孟子言情，只是說喜怒哀樂，不是說

四端。今試體驗而細分之。乍見孺子入井之心，屬之哀乎，亦僅屬之愛乎？非有愛故。無欲穿窬之心，屬之怒乎，亦僅屬之惡乎？即穿窬者，亦有所惡。若恭敬、是非之心，其不與七情相互混者，尤明矣。學者切忌將惻隱之心屬之於愛，則與告子將愛弟之心與食色同爲性一例，在兒女之情上言仁。「漢以來儒者不識『仁』字」，只在此處差謬。惻隱是仁，愛只是愛，情自情，性自性也。

情元是變合之幾，性只是一陰一陽之實。情之始有者，則甘食悦色，到後來蕃變流轉，則有喜怒哀樂愛惡欲之種種者。性自行於情之中，而非性之生情，亦非性之感物而動則化而爲情也。

情便是人心，性便是道心。道心微而不易見，人之不以人心爲吾俱生之本者鮮矣。故普天下人只識得個情，不識得性，卻於情上用工夫，則愈爲之而愈妄。性有自質，情無自質，故釋氏以「蕉心倚蘆」喻之。無自質則無恒體，故莊周以「藏山」言之。無質無恒，則亦可云無性矣。甚矣，其逐妄而益狂也！

孟子曰：「若夫爲不善，非才之罪也。」不善非才罪，罪將安歸耶？《集註》云「乃物欲陷溺而然」，而物之可欲者，亦天地之產也。不責之當人，而以咎天地自然之產，是猶舍盜罪而以罪主人之多藏矣。毛嬙、西施，魚見之而深藏，鳥見之而高飛，如何陷溺魚鳥不得？牛甘細草，豕嗜糟糠，細草、糟糠如何陷溺人不得？然則才不任罪，性尤不任罪，物欲亦不任罪。其能使爲不善者，罪不在情而何在哉？

朱子曰：「非才如此，乃自家使得才如

此。」「自家」二字，尤開無窮之弊。除卻天所命我而我受之爲性者，更何物得謂之自家也？情固是自家底情，然竟名之曰「自家」，則必不可。蓋吾心之動幾，與物相取，物欲之足相引者，與吾之動幾交，而情以生。然則情者，不純在外，不純在内，或往或來，一來一往，吾之動幾與天地之動幾相合而成者也。釋氏之所謂心者，正指此也。

唯其爲然，則非吾之固有，而謂之「鑠」。金不自鑠，火亦不自鑠，金火相搆而鑠生焉。鑠之善，則善矣，助性以成及物之幾，而可以爲善者其功矣。鑠之不善，則不善矣，率才以趨溺物之爲，而可以爲不善者其罪矣。故曰「或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」，而不可云「不能盡其情」。若盡其情，則喜怒哀樂愛惡欲之熾然充塞也，其害又安可言哉？

才之所可盡者，盡之於性也。能盡其才者，情之正也；不能盡其才者，受命於情而之於蕩也。惟情可以盡才，故耳之所聽，目之所視，口之所言，體之所動，情苟正而皆可使復於禮。亦惟情能屈其才而不使盡，則耳目之官本無不聰、不明、耽淫聲、嗜美色之咎，而情移於彼，則才以舍所應效而奔命焉。

蓋惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，其體微而其力亦微，故必乘之於喜怒哀樂以導其所發，然後能鼓舞其才以成大用。喜怒哀樂之情雖無自質，而其幾甚速，亦甚盛。故非性授以節，則才本形而下之器，蠢不敵靈，静不勝動，且聽命於情以爲作爲輟，爲攻爲取，而大爽乎其受型於性之良能。

告子之流既不足以見吾心固有之性，

而但見夫情之乘權以役用夫才，億爲此身之主，遂以性之名加之於情。釋《孟子》者又不察於性之與情有質無質、有恒無恒、有節無節之異，乃以言性善者言情善。夫情苟善，而人之有不善者又何從而生？乃以歸之於物欲，則亦老氏「五色令人目盲，五音令人耳聾」之緒談。抑以歸之於氣，則誣一陰一陽之道以爲不善之具，是將賤二殊，厭五實，其不流於釋氏海漚、陽燄之説者幾何哉！

愚於此盡破先儒之説，不賤氣以孤性，而使性託於虛；不寵情以配性，而使性失其節。竊自意可不倍於聖賢，雖或加以好異之罪，不敢辭也。

以在天之氣思之：春氣温和，只是仁；夏氣昌明，只是禮；秋氣嚴肅，只是義；冬氣清冽，只是智。木德生生，只是仁；火德光輝，只是禮；金德勁利，只是義；水德淵渟，只是智。及其有變合也，冬變而春，則乍呴然而喜；凡此四情，皆可以其時風日雲物思之。春合於夏，則相因泰然而樂；夏合於秋，則疾激烈而怒；秋變而冬，則益淒切而哀。如云「秋冬之際，尤難爲懷」，哀氣之動也。水合於木，則津潤而喜；新雨後見之。木合於火，則自遂而樂；火薪相得，欲燃時見之。火變金，則相激而怒；金在冶不受變，火必變之，如此。金變水，則相離而哀。此差難見。金水不相就，雖合而離。

以在人之氣言之：陽本剛也，健德也；與陰合而靡，爲陰所變，則相隨而以喜以樂，男之感女、義之合利時如此。非剛質矣。陰本柔也，順德也；受陽之變，必有吝情，雖與陽合，而相迎之頃必怒，已易其故必

哀，女制於男，小人屈於君子，必然。非柔體矣。

惟於其喜樂以仁禮爲則，則雖喜樂而不淫；於其怒哀以義智相裁，則雖怒哀而不傷。故知陰陽之撰，唯仁義禮智之德而爲性；變合之幾，成喜怒哀樂之發而爲情。性一於善，而情可以爲善，可以爲不善也。

不善雖情之罪，而爲善則非情不爲功。蓋道心惟微，須藉此以流行充暢也。如行仁時，必以喜心助之。情雖不生於性，而亦兩閒自有之幾，發於不容已者。唯其然，則亦但將可以爲善獎之，而不須以可爲不善責之。故曰「乃所謂善也」，言其可以謂情善者此也。《集註》釋此句未明，蓋謂情也。

功罪一歸之情，則見性後亦須在情上用功。《大學》「誠意」章言好惡，正是此理。既存養以盡性，亦必省察以治情，使之爲功而免於罪。《集註》云「性雖本善，而不可無省察矯揉之功」，此一語恰合。省察者，省察其情也，豈省察性而省察才也哉？

若不會此，則情既可以爲不善，何不去情以塞其不善之原，而異端之説繇此生矣。乃不知人苟無情，則不能爲惡，亦且不能爲善。便只管堆塌去，如何盡得才，更如何盡得性！

孟子言「情則可以爲善，乃所謂善也」，專就盡性者言之。愚所云爲不善者情之罪，專就不善者言之也。孟子道其常，愚盡其變也。若論情之本體，則如杞柳，如湍水，居於爲功爲罪之閒，而無固善固惡，以待人之脩爲而決導之，而其本則在於盡性。是以非静而存養者，不能與於省察之事。《大學》之所以必正其心者，乃

可與言誠意也。

《集註》謂「情不可以爲惡」，只緣誤以惻隱等心爲情，故一直説煞了。若知惻隱等心乃性之見端於情者而非情，則夫喜怒哀樂者，其可以「不可爲惡」之名許之哉！

情如風然，寒便帶得寒氣來，暄便帶得暄氣來，和便帶得和氣來。惻隱等心行於情中者，如和氣之在風中，可云和風，而不可據此爲風之質但可爲和，而不可以爲極寒、暄熱也。故君子慎獨以節其情也，若不於存養上有以致其中，則更無和之可致矣。喜怒哀樂之發，豈但有節而無無節者哉！

朱子未析得「情」字分明，故添上「不可以爲惡」五字，而與孟子之旨差異。若西山之言才，亦云「本可以爲善，而不可以爲惡」，則尤不揣而隨人口動爾。

人之爲惡，非才爲之，而誰爲之哉？唯其爲才爲之，故須分别，説非其罪。若本不與罪，更不須言非罪矣。如刺人而殺之，固不可歸罪於兵，然豈可云兵但可以殺盜賊，而不可以殺無辜耶？

孟子以耳目之官爲小體，而又曰「形色，天性也」。若不會通，則兩語坐相乖戾。蓋自其居静待用、不能爲功罪者而言，則曰「小體」；自其爲二殊、五實之撰，即道成器以待人之爲功者而言，則竟謂之「天性」。西山謂「才不可以爲惡」，則與孟子「小體」之説相背；程子以才禀於氣，氣有清濁，歸不善於才，又與孟子「天性」之説相背。

孟子於「性」上加一「天」字，大有分曉。才之降自天者無所殊，而成形以後，

蠢不敵靈，静不勝動，則便小而不大。此等處，須看得四方透亮，不可滯一語作死局，固難爲不知者道也。

程子全以不善歸之於才，愚於《論語説》中有笛身之喻，亦大略相似。然笛之爲身，縱不好，亦自與簫管殊，而與枯枝草莖尤有天淵之隔。故孔子言其「相近」，孟子亦言「非才之罪」，此處須活看。既是人之才，饒煞差異，亦未定可使爲惡。《春秋傳》記商臣蠭目豺聲，王充便據以爲口實，不知使商臣而得慈仁之父、方正之傅，亦豈遂成其惡哉！舜之格瞽瞍，及免象於惡，其究能不格姦者，亦瞍、象之才爲之也，又豈舜之於瞍、象能革其耳目，易其口體，而使别成一底豫之才哉！

人之所以異於禽獸者，其本在性，而其灼然終始不相假借者，則才也。故惻隱、羞惡、恭敬、是非，唯人有之，而禽獸所無也。人之形色足以率其仁義禮智之性者，亦唯人則然，而禽獸不然也。若夫喜怒哀樂愛惡欲之情，雖細察之，人亦自殊於禽獸，此可以爲善者。而亦豈人獨有七情，而爲禽獸之所必無，如四端也哉！一失其節，則喜禽所同喜、怒獸所同怒者多矣。此可以爲不善。乃雖其違禽獸不遠，而性自有幾希之别，才自有靈蠢之分，到底除卻者情之妄動者，不同於禽獸。則性無不善而才非有罪者自見矣。故愚決以罪歸情，異於程子之罪才也。

情之不能不任罪者，可以爲罪之謂也。一部《周易》，都是此理。六陽六陰，才也。言六者，括百九十二。陽健陰順，性也。

當位不當位之吉凶悔吝，其上下來往者，情也。如《泰》、《否》俱三陰三陽，其才同也；以情異，故德異。然在人則爲功爲罪，而不可疑天地之化何以有此，以滋悔吝之萌。天地直是廣大，險不害易，阻不害簡，到二五變合而爲人，則喫緊有功在此。故曰：「天地不與聖人同憂。」慕天地之大而以變合之無害也，視情皆善，則人極不立矣。

天地之化，同萬物以情者，天地之仁也。異人之性與才於物者，天地之義也。天地以義異人，而人恃天地之仁以同於物，則高語知化，而實自陷於禽獸。此異端之病根，以滅性隳命而有餘惡也。

孟子言「夜氣」，原爲放失其心者說。雲峰言「聖人無放心，故無夜氣」，非無夜氣也，氣之足以存其仁義之心者，通乎晝夜而若一也。聖人當體，無非天者，昭事不違，一動一静，皆性命之所通。其次，則君子之見天心者，有過未嘗不知，知而未嘗復爲，「不遠復，无祇悔」也。又其次，雖日月至焉，而與天陟降之時，亦未嘗不在動静云爲之際。如此，則亦何待嚮晦宴息，物欲不交，而後氣始得清哉？

審然，則不可以夜氣言者，非但聖人也。說到夜氣足以存仁義之心，即是極不好底消息。譬病已深重，六脈俱失其常，但穀氣未衰，則可以過其病所應死之期，如《内經》所云「安穀者過期而已」。若平人氣象，胃氣内榮，則不須問穀氣也。

在天者，命也；在人者，性也。命以氣而理即寓焉，天也；性爲心而仁義存焉，人也。故心者，人之德也；氣者，天之事也。心已放而恃氣存之，則人無功而孤恃

天矣。

人之晝作而夜息者，豈人之欲爾哉。天使之然，不得不然。以象，則晝明而夜暗；以氣，則晝行於陽而夜行於陰。行於陰而息，非人自息，天息之也。故迨至於夜，而非人可用功之時；則言及於氣，而亦非人可用力之地。所以朱子斥謂氣有存亡而欲致養於氣者爲誤。異端之病，正在於此。舍人事之當脩，而向天地虛無之氣捉搦賣弄。一部《參同契》，只在氣上用力，乃不知天地自然之氣行於人物之中，其昌大清虛，過而不可留，生而不可遏者，儘他作弄，何曾奈得他絲毫動。則人之所可存可養者，心而已矣。故孟子之言「養氣」，於義有事，而於氣無功也。

若說旦晝有爲之時爲牿亡之所集，卻便禁住此心，不依群動，而與夜之息也相似，以待清氣之生，此抑爲道家言者極頂處，喚作「玄牝」。乃不知天地之氣，恒生於動而不生於靜，故程子謂「《復》其見天地之心」，乃初九一陽，數點梅花，固萬紫千紅之所自復。若一直向黑洞洞地榾然伏處，待其自生，則《易》當以《坤》之上六爲天地之心，而何以玄黃之疑戰正在此哉？若一向靜去，則在己者先已解散枯槁，如何凝得者氣住？氣不充體，則心已失其所存之基，則生而死，人而鬼，靈而蠢，人而物，其異於蚓之結而鼈之縮者幾何耶？

靜則氣爲政者，天事也；動則心爲政者，人道也。君子以人承天，故《易》於《震》之《象》曰「不喪匕鬯」。人所有事於天者，心而已矣。喪其匕鬯，以待鬼神之至於徜徉，不亦妄乎！故朱子專以其功

歸之養心，而不歸之氣，其旨定矣。

延平之説曰「若於旦晝之間，不至牿亡，則夜氣愈清。夜氣清，則平旦未與物接之時，湛然虚明，氣象自可見矣」，非也。旦晝不牿亡者，其以存此心而帥其氣以清明者，即此應事接物、窮理致知，孜孜不倦之際，無往不受天之命，以體健順之理。若逮其夜，則猶爲息機，氣象之不及夫晝也多矣。「昊天曰明，及爾出王；昊天曰旦，及爾游衍。」出王、游衍之際，氣無不充，性無不生，命無不受，無不明焉，無不旦焉。而豈待日入景晦，目閉其明，耳塞其聰，氣反於幽，神反於漠之候哉！

夜氣者，氣之無力者也。以無力，故不能受惡之染污；則以無力，故不能受善之薰陶。天不息，則夜亦無殊於晝，而夜非加清。人有息，則夜之所順受於天者微，而氣行陰中，則抑以魄受而不以魂承。是故苟非牿亡其心者，不須論夜也。

君子之夜氣，與牿亡者之夜氣，所差不遠，故牿亡者得以近其好惡。君子之晝氣，麗乎動静云爲而順受其清剛正大者，則非牿亡者之所可與，而氣象固已遠矣。奈之何舍平人榮衛之和，而與危病者争僅存之轂氣哉！達於朱子之旨，則延平之説可廢矣。

愚嘗謂命日受，性日生，竊疑先儒之有異。今以孟子所言「平旦之氣」思之，乃幸此理之合符也。

朱子言「夜氣如雨露之潤」。雨露者，天不爲山木而有，而山木受之以生者也。則豈不與天之有陰陽五行，而人受之爲健順五常之性者同哉？在天降之爲雨露，

在木受之爲萌蘖；在天命之爲健順之氣，在人受之爲仁義之心。而今之雨露，非昨之雨露；則今日平旦之氣，非昨者平旦之氣，亦明矣。到旦晝牿亡後，便將夙昔所受之良心都喪失了。若但伏而不顯，則不得謂之亡。且其復也，非有省察克念之功以尋繹其故，但因物欲稍閒，而夜氣之清明不知其所自生。若此者，豈非天之日命而人之日生其性乎？

乃或曰：氣非性也，夜氣非即仁義之心，乃仁義之所存也，則將疑日生者氣耳，而性則在有生之初。而抑又思之：夫性即理也，理者，理乎氣而爲氣之理也，是豈於氣之外别有一理以游行於氣中者乎？夫言夜氣非即良心，而爲良心之所存，猶言氣非即理，氣以成形而理具也。豈氣居於表以爲郛郭，而良心來去以之爲宅耶？故朱子説「夜氣不曾耗散，所以養得那良心」，以一「養」字代「存」字。只此天所與人清明之氣，健順故清明。養成而發見到好惡上不乖戾，即是良心，而非氣外别有心生，審矣。

理便在氣裏面，故《易》曰「一陰一陽之謂道」，又曰「形而上者謂之道」。形而上者，不離乎一陰一陽也。故曰：「兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。」氣自生心，清明之氣自生仁義之心。有所觸，則生可見，即謂之生。無所觸，則生不可見，故謂之存，其實一也。

天與人以氣，必無無理之氣。陽則健，陰則順也。一陰一陽則道也，錯綜則變化也。天無無理之氣，而人以其才質之善，異於禽獸之但能承其知覺運動之氣，尤異於草木之但能承其生長收藏之氣。

是以即在牿亡之餘，能牿亡其已有之良心，而不能牿亡其方受之理氣也。理氣謂有理之氣。

天之與人者，氣無閒斷，則理亦無閒斷，故命不息而性日生。學者正好於此放失良心不求亦復處，看出天命「於穆不已」之幾，出王、游衍，無非昊天成命、相爲陟降之時。而君子所爲「不遠復，无祇悔」，以日見天心、日凝天命者，亦於此可察矣。

若云唯有生之初，天一命人以爲性，有生以後，唯食天之氣而無復命焉，則良心既放之後，如家世所藏之寶已爲盜竊，苟不尋求，終不自獲。乃胡爲牿亡之人非有困心衡慮、反求故物之功，而但一夜之頃，物欲不接，即此天氣之爲生理者，能以存夫仁義之心哉？

故離理於氣而二之，則以生歸氣而性歸理，因以謂生初有命，既生而命息，初生受性，既生則但受氣而不復受性，其亦膠固而不達於天人之際矣。

必須説個仁義之心，方是良心。言良以別於楛，明有不良之心作對。蓋但言心，則不過此靈明物事，必其仁義而後爲良也。心之爲德，只是虛、未有倚，然可以倚。靈、有所覺，不論善惡皆覺。不昧，能記憶親切，凡記憶親切者必不昧。所以具衆理、未即是理，而能具之。應萬事者，所應得失亦未定。犬端只是無惡而能與善相應，然未能必其善也。須養其性以爲心之所存，方使仁義之理不失。

孔子曰「操則存」，言操此仁義之心而仁義存也；「舍則亡」，言舍此仁義之心而仁義亡也；「出入無時」，言仁義之心雖吾性之固有，而不能必其恒在也；「莫知其

鄉」，言仁義之心不倚於事，不可執一定體以爲之方所也；「其心之謂與」，即言此仁義之心也。

說此書者，其大病在抹下「仁義」二字，單説個靈明底物事。《集註》已未免墮在，北溪更添上一段描畫，寫得恍恍惚惚，似水銀珠子樣，算來卻是甚行貨。大概釋氏之説恰是如此。看他七處徵心，「不在內，不在外」之語，正北溪所謂「忽在此，忽在彼」也。看他説「如我按指，海印發光，汝但起心，塵勞先起」，正北溪所謂「亡不是無，只是走作逐物去」也。❶

范家女子只撩亂記得幾句禪語，便胡言道「孟子誤矣，心豈有出入」，伊川從而稱之，不亦過乎！ 者昭昭靈靈，纔收著即在眼前底，正釋氏所謂「常住真心」。此是邪說誣民、充塞仁義第一緊要真臟。果如彼說，則孔子之言句句可破，不但如范氏妖鬘所云也。

此靈明活動者，如荷葉上露水相似，直是操不得底，愈操而愈不存矣。此靈明活動者，亦如影之隨形，不但不亡，而亦何容舍。開眼見明，閉眼見暗，未有能舍之者也。亦直不可說他「莫知其鄉」，「喚醒主人翁」，則端的「在家裏坐，行住坐卧不離者個」也。嗚呼，誰謂孔子之言而如斯其背謬耶！

總緣撇下「仁義」二字說心，便惹得許多無父無君之教涎沫來胡鬨。聖賢之言，修辭立誠，不合弄此虛脾。聖賢之學，反身而誠，養其性以存其心，不將此圓陀陀、光

❶「亡不是無，只是走作逐物去」，據劉校，此係朱子語，非北溪語。

閃閃的物事作本命元辰看得隆重。朱子自有「良心存亡只在眇忽之閒，舍便失去，操之勿放，放猶廢也，非逸也。則良心常存」一段語録，千真萬當，爲聖學宗旨。其他畫出來活鬼相似一流虚脾語，删之無疑。

謂「欲生惡死是人心，唯義所在是道心」，則區別分明。乃朱子尤必云「權輕重，卻又是義」，義在舍死取生，則即以生爲義矣。

人心者，唯危者也，可以爲義，可以爲不義，而俟取舍者也。故欲生惡死之心，人心也。慶源鹵莽不察，竟將得生避患作人欲説。則是遏人欲於不行者，必患不避而生不可得，以日求死而後可哉？孟子以魚與熊掌配生與義，魚雖不如熊掌之美，然豈有毒殺人而爲人所不可嗜耶？若夫人欲，則烏喙之毒而色惡、臭惡之不可入口者矣。

孟子於此，原以言人之本心純乎天理。本心即道心。即在人所當欲之生、當惡之死，亦且辨之明而無所苟，而況其爲非所當欲、非所當惡者，如「宫室之美」等。曾何足以亂之哉！若論在所當得，則雖宫室、妻妾、窮乏得我，且未是人欲横行處，而況欲生惡死之情？唯不辨禮義而受萬鍾，斯則天理亡而人欲孤行者。

聖賢於此只論禮義，不論利害，故朱子云：「臨時比並，又卻只是擇利害處去。」若不於義理上審個孰爲當欲，孰爲當惡，孰爲且不當用其欲惡，而但以於身之緩急爲取舍，則世固有無心於宫室、妻妾之閒，安其麤陋，所識窮乏者吝一粟之施，雖怨不恤，而走死權勢，坐守金粟者。以不辨

禮義而快其所欲受，其可謂之知所取舍乎？

飲食之人，人皆賤之。飲食之於人，其視宫室、妻妾、窮乏得我也，緩急利害，相去遠矣，詎可以飲食之人賢於富貴之人耶？是知宫室、妻妾、窮乏得我，以至得生避患，唯不知審，則可以爲遏抑天理之具，而成乎人欲。固不可以欲生惡死即爲人欲之私，而亦不當以宫室、妻妾、窮乏得我，與生之可欲、死之可惡，從利害分緩急也。

心則只是心，仁者，心之德也。徑以心爲仁，則未免守此知覺運動之靈明以爲性，此程、朱所以必於孟子之言爲之分别也。

然孟子言此，則固無病。其言「仁，人心也」，猶言「義，人路也」。「義，人路也」，非人路之即義，則「仁，人心也」，亦非人心之即仁矣。除卻義，則非路。非無路也，或爲茅塞，或爲蹊徑，獸蹄鳥跡之道，非人路也。除卻仁，則非心。非無心也，知覺運動，將與物同，非人之心也。孟子之言明白簡易，只是如此。故不須更與分疏心即仁之與非即仁也。

朱子言「仁者心之德」，「德」字亦須分别看，不可以「有得於心」釋之。德自屬天。天予人以仁而人得之爲秉夷之心，天予人以義而人得之以爲率繇之路，其義一也。若於此不審，以心爲郛郭而仁在其中，然則亦以路爲轍迹而義在其中乎？若然，則仁内而義外乎。

孟子「義路」之説，若看不分曉，極易犯手，説似仁内義外去。此「路」字是心中

之路，非天下之路也。路在天下，縱橫通達，而非吾所必繇。惟吾欲往燕往越，以至越陌度阡，此中卻分明有一路在，終不成只趁著大路便走。「君子喻於義」，路自在吾心，不在天下也。

潛室以不是血氣做成的心爲辨，語極膚淺。聖賢言心，皆以其具衆理而應萬事者言之，豈疑於此肉團之心哉！孟子言此具衆理而應萬事者，則仁以爲之德，而非能知能覺之識即可具衆理，能運能動之才即可應萬事。不然，則物之有其知覺運動者，何以於理昧而於事舛也？此遠不禦而近自正者，則義以爲之制，而非任運自繇之可以達於天下而無所礙。不然，則物之意南而南、意北而北者，何以近無準而遠必泥也？

直以仁爲人心，而殊之於物之心，故下直言求心而不言仁。乃下直言心，而言心即以言仁，其非僅以知覺運動之靈明爲心者，亦審矣。故雙峰爲之辨曰：「不應下文『心』字又别是一意。若把求放心做收攝精神，不令昏放，則只從知覺上去，與『仁，人心也』不相接。」偉哉其言之也！彼以知覺爲心，而以收攝不昏爲求放心者，不特於文理有礙，而早已侵入異端之域矣。

程子云「纔昏睡便放了」，朱子云「收斂此心，不容一物」，看來都有疵病。求放心者，求仁耳。朱子云「如『我欲仁，斯仁至矣』」，多下一「如」字，只欲仁便是求放心也。仁者之事，雖「出門如見大賓，使民如承大祭」，也不容他昏去。乃昏而放失其仁，固也。然一不昏而即可謂之仁乎？既不昏，亦須有所存。先儒謂「隨處體認

天理」，故亦必學問以爲之津涘。「克己復禮」，「主敬行恕」，「居處恭，執事敬，與人忠」，「能行恭寬信敏惠於天下」，皆求放心之道也。若但提醒此靈明，教不昏著睡著，則異端之徹夜達旦、死參死究者，莫有仁焉者矣。

放心只是失卻了仁，有私意私欲爲之阻隔而天理不現。天理現，則光輝篤實，萬物皆備，而豈一物不容哉！若但以不昏而無物爲心之存，則狂如李白，且有「桃波一步地，了了語聲聞」之時；而語其極至，將龐藴所謂「但願空諸所有，愼勿實諸所無」者盡之矣。孟子喫緊教人求仁，程、朱卻指個不求自得、空洞虛玄底境界。異哉，非愚所敢知也！

雙峰承二賢之後，而能直領孟子之意，以折群疑，其以正人心、闢邪説於毫釐之差者，功亦烈矣。

唯知此，則知所放所求之心，仁也；而求放心者，則以此靈明之心而求之也。仁爲人心，故即與靈明之心爲體；而既放以後，則仁去而靈明之心固存，則以此靈明之心而求吾所性之仁心。以本體言，雖不可竟析之爲二心，以效用言，則亦不可概之爲一心也。而朱子所云「非以一心求一心，只求底便是已收之心」，亦覺與釋氏「無能、無所」，「最初一念，即證菩提」，「因地果生」之説無以別。識得所求之心與求心之心本同而末異，而後聖賢正大誠實之學不混於異端。愚不敢避粗淺之譏以雷同先儒，亦自附於孟子距楊、墨之旨，以俟知者耳。

朱子云：「心如一家主。有此家主，已

求放心。然後能灑掃門户，整頓事務。學問。使放心不收，則何者爲學、問、思、辨？」又云：「存得此心，方可做去。」凡此皆謂求放心爲學問之先務，須求放心而後能學問。若非勉齋、雙峰爲之發明，則是學問之外別有求放心一段工夫，既與孟子之言顯相矛盾，而直將此昭昭靈靈、能學知問之心爲當求之心，學唱曲子，也是此心。則於聖賢之學，其差遠矣。

只教此知覺之心不昏不雜，此異端之所同。而非但異端也，即俗儒之於記誦詞章，以至一技一術之士，也須要心不昏惰，不雜亂，方能習學。此又不過初入小學一段威儀，一個徑路耳，故小道得以同之，俗儒得以同之，而異端亦得以同之。求其實，則孟子所謂「專心致志」者而已。專心，不爲外物所誘。致志，收攝不令昏放。曾聖賢克己復禮、擇善固執之全體大用而止此乎？

孟子曰「學問之道無他，求其放心而已矣」，猶聖經所謂「大學之道，在明明德」也。大學者，自有格致誠正、脩齊治平之道，而要所以明其明德。君子之學問，有擇善固執、存心致知之道，而要所以求仁。已放者謂之放心，未放者謂之仁而已。不然，即以明明德爲大學之道，則此虛靈不昧者從何處而施明？即以求放心爲學問之道，則此見聞覺知之心雖旁馳四出，而固不離乎現前，乃更起而求之，不且如釋氏「迷頭」之誚乎？

朱子之釋此章，大段宗程子之說。程子於此看得超忽，總緣他天資高，功候熟利，便徑向心有其仁而無不仁者一層說起。抑其於釋氏之學，曾未勘覈，故一時偶犯其壘而不知。乃孟子之言既爲已放

其心者而發，故明於學問之塗，而授以求仁之津涘。則云即心即仁，但無昏放而不容一物者，其不然審矣。

程子規模直爾廣大，到魁柄處自不如横渠之正。横渠早年盡抉佛、老之藏，識破後，更無絲毫粘染，一誠之理，壁立萬仞，故其門人雖或失之近小，而終不失矩矱。程子自得後，卻落入空曠去，一傳而後，遂有淫於佛、老者，皆此等啓之也。此又善學古人者之所當知。

「求放心」之心，與「心不若人」之心，須有分別。新安看得囫圇，便没理會。學者須於同中顯異，方能於異中求同，切忌劈頭便從同處估量去，則直不知擇。所以《中庸》喫緊説一「擇」字，正人心、道心之所繇辨也。

既曰「即心即仁」，此從「即心即佛」來。即「求放心」之心便是不放之心。心但不放，則即此是仁，則何以又云「心不若人」？不若人而繫之心，則彼亦有心而未嘗放失矣。彼心固存，而所存者不善，斯不若人者也。

如公孫衍、張儀、劉穆之、劉晏一流人，他者知覺運動之心何嘗不靈瓏剔透，一倍精采？只他邪向權謀上去，便是「心不若人」。又如釋氏之徒，至有聞蟻拽蟲尸如人拽大木者，亦有三十年脇不粘席者，亦有一日三喚主人翁者，又豈不精細靈警，絲毫不走作，只他邪向虚寂上去，便是「心不若人」。此正爲「即心即仁」之毒所中。若一向醉生夢死，悠悠之徒，則與沈痾惡疾在身，不知惡之以求醫者等，聖賢從無心情與此輩較量。

夫一指不伸，求治千里之外，此亦須是皮下有血漢。杜子美「平生性僻耽佳句，語不驚人死不休」，司馬相如「誓不乘駟馬高車，不過此橋」，釋氏之徒有斷臂立雪，八十行脚者，乃是不遠秦、楚，以求伸一指之人，纔可以「心不若人而不知惡」責之。於此分明，方知但言心，未便是至處，而以求放心者，竭心思以求仁，而非收攝精神以求一物不容之心也。

孟子始終要闢「生之謂性」一種邪説，程子乃以「生之謂性」爲未是告子錯處，故其差異如此。雖然，孟子之言至矣。

若教人養其大者，便不養其小者，正是佛氏真贓實據。雙峰於此分别破明，其功偉矣。佛氏説甘食是填飢瘡，悦色是蒸砂作飯，只要敗壞者軀命。乃不知此固天性之形色而有則之物，亦何害於心耶！唯小體不能爲大體之害，故養大者不必棄小者。若小體便害大體，則是纔有人身，便不能爲聖賢矣。所以釋氏説此身爲業海，不净合成，分段生死，到極處只是褊躁忿戾，要滅卻始甘休，則甚矣其劣而狂也。

乃小體既不能爲大體之害，則害大、害貴者，其罪何在？孟子固曰「無以小害大，無以賤害貴」，能左右之曰「以」。又曰「從其小體爲小人」，只「以」字「從」字是病根。乃此「以」之而「從」者，豈小體之自「以」哉？既非小體之自「以」，則其過豈不在心。昭昭靈靈者。所以《大學》説「脩身在正其心」，心不固正而後須正也。特此「從」之「以」之之心，專是人心，專是知覺運動之心，固爲性所居，而離性亦有其體，性在則謂之「道心」，性離則謂之「人心」。性在

而非遺其知覺運動之靈，故養大則必不失小；性離則唯知覺運動之持權，故養小而失大。知覺運動之心，與耳目相關生，而樂寄之耳目以得所藉。其主此心而爲道心者，則即耳目而不喪其體，離耳目而亦固有其體也。故言心者，不可不知所擇也。廣如下章之説。

一部《孟子》，如「鈞是人也」一章，深切著明，示人以從入處者極少。讀者於此不精審體驗，則似不曾讀《孟子》。《集註》於此失之太略，諸儒亦未爲之引伸。乃熟繹本文，而以身心體之，則其義固有可求者。

「耳目之官不思」兩段，既以辨大體、小體功用之殊，從其大而爲大人，從其小而爲小人，以答公都子第一問。乃其以求夫大人所以從大體之藴，而直勘夫小人所以從小體之繇，以答公都子第二問。意雖不盡於言，而言亦無不盡之意也。

自「耳目之官不思」至「則其小者不能奪也」，句句對照，抑或言此而彼之不然者以顯。只此數語，是聖賢當體反求，精以考之而不惑處。前章所云「於己取之而已」者，正謂此也。

「耳目之官不思」六字，緊對下「不思則不得也」句。「而蔽於物」四字，緊對下「思則得之」句。「物交物則引之而已矣」，緊對下「先立乎其大者，則其小者不能奪也」二句。

在心，則云「心之官則思」，在耳目，則不云耳目之官則視聽；在心，則云「此天之所與我者」，在耳目，則不云此成形之所有者；在從大體，則云「此爲大人而已矣」，而

於交物而引者，不云此爲小人。則言此而彼之不然者顯也。

「耳目之官不思」，疑與「心之官則思」相爲對照，而今云「耳目之官」四字含有「則視聽」三字，「不思」二字與「不思則不得也」相對者，以官之爲言司也，有其司則必有其事，抑必有其事而後有所司。今既云「不思」矣，則是無其事也，無其事而言司，則豈耳目以不思爲所司之職？是猶君以無爲爲職也，耳目當爲君矣。此釋氏以前五識爲性境現量之説，反以賤第六、七識而貴前五識也。是以知言「耳目之官」，則固有其司者存，豈非以言目司視而耳司聽乎？乃耳目則有其所司矣，非猶夫血肉爪髮之無所司矣。今但以其不能思者言之，則且與血肉爪髮等，而雖在小人，亦惡乎從之？足知言「不思」者，謂不思而亦得也。

不思而亦得，故釋氏謂之現量。心之官不思則不得，故釋氏謂之非量。耳目不思而亦得，則其得色得聲也，逸而不勞，此小人之所以樂從。心之官不思則不得，逸無所得，勞而後得焉，此小人之所以憚從。釋氏樂獎現量，而取耳爲圓通，耳較目爲尤逸。正小人懷土懷惠、唯逸乃諺之情，與徵聲逐色者末雖異而本固同，以成乎無忌憚之小人也。

故不待思而得者，耳目之利也；不思而不得者，心之義也；義謂有制而不妄悦人。「而蔽於物」者，耳目之害也；「思則得」者，心之道也。故耳目者利害之府，心者道義之門也。

不思而得，不勞而可有功；而蔽於物，則雖勞而亦無益。聲色之麗耳目，一見聞

之而然，雖進求之而亦但然。爲物所蔽而蔽盡於物。豈如心之愈思而愈得，物所已有者無不表裏之具悉，耳目但得其表。物所未有者可使之形著而明動哉！

小人喜用其逸，而又樂其所得之有量，易於得止而屬厭。大人重用其勞，而抑樂其所得之無窮，可以極深研幾而建天地、質鬼神、考前王、俟後聖。故各以其所樂者爲從，而善不善分矣。乃耳目之小，亦其定分，而誰令小人從之？故曰：小不害大，罪在從之者也。

所以知「天之與我者」，專爲心言，而非耳目之所得共者。此與《集註》異。蓋天之所與我者，性也，孟子固曰「耳之於聲，目之於色，君子不謂性也」。所以不言耳目非盡天所與者，又以有命焉故。蓋耳目之官，元因體而有，而耳目之體，則資養而成。雖天命之，而不得外物之養以助於有生之後，則亦不得有其聰明。此唯心爲天所與我，而耳目不得與也。心思之得於天者，不待取而與；耳目之得於天者，則人取之而後天與之也。

「先立乎其大者，則小者不能奪。」耳目不能奪，而況於物。「物交物則引之」，則耳目且受奪而不得守其官，求其從心之令也豈可得乎？始於小體而終於物，則小人之且失其人理。先以大體，則小體從令而物無不順，此大人所以備物而誠。

釋氏唯以現量爲大且貴，則始於現量者，終必緣物。現量主受故。故釋氏雖不緣物而緣空，空亦物也。有交引故。唯始於吾所受於天之明德而求盡其量，則當體無窮而不倚於物。故聖學雖盡物之性，而要無所倚，則以現量之光，的然著明，而已著則

亡，不能持。心思之用，闇然未能即章，而思則日章，先難而後獲，先得而後喪，大小貴賤之分，繇此以別。

而小人之無所立以奔赴其便安，故見奪而「載胥及溺」。大人之有所立以上達而不已，故耳目各効其聰明之正。其或從乎此，或從乎彼，一義利勤惰之情所必至也。故曰：「求則得之，舍則失之。」心之所以爲無不得之道者，正以其有不得之義也。

學者明於此，而吾當體之中，可考、可擇，爲主、爲輔之分以明，則不患聖功之無其門。而彼釋氏推耳爲圓通之最，獎前五爲性境之智者，亦不待攻而自露矣。惜乎先儒之未能詳也。

前既釋仁義之心與知覺運動之心雖同而實異，今此又概言心而即已別乎小體。若以此所言心爲仁義之心，則仁義爲實有，而思爲虛位。若以此爲知覺運動之心，而何以又云知覺運動之心，俗儒亦求之，異端亦求之，而不但大人也？愚固曰「於同顯異，而後可於異明同」也。

孟子於此，昌言之曰「心之官則思」，今試於當體而反考之。知爲思乎，覺爲思乎，運動爲思乎？知而能知，覺而能覺，運動而能運動，待思而得乎，不待思而能乎？所知、所覺、所運動者，非兩相交而相引者乎？所知所覺、以運以動之情理，有不蔽於物而能後物以存、先物而有者乎？所知一物，則止一物。如知鳩爲鳩，則蔽於鳩，不能通以知鷹。覺、運動亦如之。審此，則此之言心，非知覺運動之心可知已。

只緣後世佛、老之説充斥天下，人直

不識得個心，將此知覺運動之靈明抵代了。其實者知覺運動之靈明，只喚作耳目之官。釋氏謂之見性、聞性，又喚他做性。雖說來分裂，則似五官有五性，其實此靈明之隨體發用者，未嘗不一。故釋氏說聞梅流涎、履高足酸，也只在者上面向荊榛尋路，稍通一綫，便謂圓通。真陋哉其言之也！

孟子說此一「思」字，是千古未發之藏，與《周書》言「念」，《論語》言「識」，互明性體之大用。念與識則是聖之事，思則是智之事。范氏《心箴》偏遺下「思」字，只說得活動包含底，則雖有三軍而帥已奪矣。

今竟說此「思」字便是仁義之心，則固不能。然仁義自是性，天事也；思則是心官，人事也。天與人以仁義之心，只在心裏面。唯其有仁義之心，是以心有其思之能，不然，則但解知覺運動而已。犬牛有此四心，但不能思。此仁義爲本而生乎思也。蓋仁義者，在陰陽爲其必效之良能，在變合爲其至善之條理，元有紋理機芽在。紋理是條理，機芽是良能。故即此而發生乎思，如甲必坼，若勾必萌，非塊然一氣，混雜椎鈍，不能有所開牖也。故曰「天之所與我」，與我以仁義，即便與我以思也。此從乎生初而言也。

乃心唯有其思，則仁義於此而得，而所得亦必仁義。蓋人飢思食，渴思飲，少思色，壯思鬭，老思得，未嘗不可謂之思，而思之不必得，乃不思而亦未嘗不得。得之有命。其得不得之一因乎思者，唯仁義耳。此思爲本而發生乎仁義，亦但生仁義而不生其他也。釋氏「一切唯心造」之說，原以誣天下之誠有者，而非實然。蓋思因仁義

之心而有，則必親其始而不與他爲應，故思則已遠乎非道而即仁義之門矣。是天之與我以思，即與我以仁義也。此從乎成性而言也。

故「思」之一字，是繼善、成性、存存三者一條貫通梢底大用，括仁義而統性情，致知、格物、誠意、正心，都在者上面用工夫，與《洪範》之以「睿作聖」一語斬截該盡天道、聖功者同。孟子之功，不在禹下，此其一徵矣。

乃或疑思食思色等思，雖不能得，然不可謂之不思，則孟子所言固有滲漏。而今此所云，亦將無執得以言思而不足盡思也乎？則又不然。學者於此須破盡俗陋之見，特地與他正個疆界：只思義理便是思，便是心之官；思食思色等，直非心之官，則亦不可謂之思也。

孟子曰「先立乎其大者」，元只在心上守定著用功，不許寄在小體上用。以耳目有不思而得之長技，一寄其思於彼，則未有不被其奪者。今試體驗之：使其爲思仁思義，則不因色起，不因聲起；不假於視，不假於聽，此心亭亭特特，顯出他全體大用來。若思食色等，則雖未嘗見、未嘗聞，卻目中若現其色，耳中若聞其聲，此雖不蔽於現前之物，而亦蔽於所欲得之物，不與現前之物交，而亦與天下之物交也。此卻是耳目效用，心爲之役。心替其功能以效於耳目之聰明，則亦耳目之官誘心從彼，而尚得謂之思哉？

釋氏不審，謂之見性、聞性。乃不知到見聞上，已離了性，只在魂魄上爲役，如水入酒中，一齊作酒味矣。蓋形而上之道，無可見，無可聞，則唯思爲獨效。形而

下之有色有聲者，本耳目之所司，心即闌入而終非其本職，思亦徒勞而不爲功。故可見可聞者謂之物，而仁義不可謂之物，以其自微至著，乃至功效已成，而終無成形。若夫食色等，則皆物也。是故唯思仁義者爲思，而思食色等非思也。

乃或疑乍見孺子將入於井而有惻隱之心，仁義亦因耳目之交物而生於心。則又不然。彼所言者，謂盡人而皆有，猶牿亡者之夜氣，天真未泯，偶一見端。彼唯心失其官以從役於耳目，則天良雖動，亦必借彼以爲功，非有根也。若大人先立其大，則不忍人之心充實在中，而當其乍見孺子入井之時，亦必不與行道之人怵然一驚、惕然一懼者同矣。

發得猛時，便是無本。故齊宣王易牛之心反求而不得，則唯其乍見觳觫之時，目交物而心從目，非思所得，以不思，故終不得也。物交物則引之，雖是小人沈湎人欲之情事，乃小人即一念之明，與天理相交，也是耳目交物而相引。學者但可借此察識本心，到大有爲時，卻用此爲本領不得。

且當乍見孺子入井之時，則惻隱之心，因目而動。若其當未見孺子入井之時，君子之思以存夫仁者，豈如思食者之幻立一美味於前，思色者之幻立一美色於前，此內視內聽，亦屬耳目之官，不屬心。而亦幻立一孺子入井之事，而作往救之觀去聲。耶？釋氏用觀，只用耳目。

物引不動，經緯自全，方謂之思。故曰：「萬物皆備於我。」不覩不聞中只有理，原無事也。無事而理固可思，此乃心官獨致之功。今人但不能於形而上用思，所以

不知思之本位，而必假乎耳目以成思，則愚先言盡天下人不識得心，亦盡天下人不會得思也。

「萬物皆備於我」，唯思，故誠通焉。若使因耳目以起思之用而成其能，則不特已覩之覩，已聞之聞，即覩其所未覩，聞其所未聞，亦只蔽盡於一物，如何得萬物皆備來？「武王不泄邇，不忘遠」，正是專用思處。若兼用覩聞，則遠邇之形聲無涯，其能一時齊現於静中乎？有不現，則泄而忘矣。

思乃心官之特用，當其未覩未聞，不假立色立聲以致其思。而迨其發用，則思抑行乎所覩所聞，而以盡耳目之用。唯本乎思以役耳目，則或有所交，自其所當交，即有所蔽，亦不害乎其通。故曰：「道心爲主，而人心皆聽命焉。」此又聖學之别於異端隳絀聰明，以爲道累而終不可用也。故乍見孺子入井之心，雖非心之全體大用，而亦可資之以爲擴充也。擴充則全用思。

乃前言所以求放心者，以知覺運動之心求之，今此又以思爲仁義之所自生。然則求仁者，將用思乎，抑用知覺運動之心乎？知覺運動之心固非即思，則何不以思求而以知覺運動求耶？則固有説於此。

夫所謂「求放心」者，猶夫夜氣與見孺子入井之心也。使其能思，則心固不放矣。唯不能思而放，故心官失職，而天明之僅存，寓於知覺運動者猶未亡也，是以可得而用之。

夫乍見孺子入井之人，放其心而未知求者也。故上言「人皆有」。其怵惕、惻隱之憬然動者，心之寓於覺者也。或寓於知，或

寓於覺，或寓於運動，則亦相依爲體而不能離。如水入酒中而作酒味，則更不得舍水以求酒矣。故在良心已放、一端偶露者，不得不於知覺運動之心以爲功。若夫仁義之本體存乎中，而與心官互相發生者，思則得之。大人「以洗心而退藏於密」，乃以善乎知覺而使從令。豈復恃此介然有知，欻然有覺，物示之而物警之，以成弋獲之能哉！

或又疑思食色等之爲耳目用事，而心不得主其官，則固已。若人思利思害，乃至察於無形，則非耳目之官用事，而過若在心，則又不然。夫思利害而不悖乎理也，即仁義也。仁義未嘗不利也。若趨利避害之背乎理者，有一不因於耳目之欲者哉。全軀保妻子，懷禄固寵，也只爲者宫室、妻妾、所識窮乏者得我，可以奉耳目之歡。所以嘑蹴之食，乞人不屑，緣乞人便食之而不死，也無以供耳目一日之欲。故除卻耳目之交引，更無利害可以動人者，而於思乎何尤也！

乃又或疑思食色、思利害者之必爲小體所奪，固已，如異端之徒，所思亦理也，而詖淫邪遁以充塞仁義，此豈耳目之過哉？愚固曰釋氏之耳爲圓通、前五識爲性境者，亦樂用其不勞而獲之聰明，與小人懷土便安之情同也。其或所思者正而爲賢者之太過，如季文子之三思，與夫子所謂「思而不學則殆」者，疑爲思過。而其有所過思也則必有所不及思，或極思之深而不能致思之大，或致思之大而不能極思之深，則亦有所不思而不得爾。深者大以廣之，大者深以致之，而抑以學輔之，必竟思爲主。以善其用，而後心之官乃盡也。學亦

藉思。然即不能，亦特未至於大人而已，終遠於小人矣。

凡此數者，舉無足疑。乃益知孟子之言思，爲古今未發之藏，而曰「思誠者人之道」，特以補明子思所言「誠之者」之實。思爲人道，即爲道心，乃天之寶命而性之良能。人之所以異於禽獸者，唯斯而已。故曰「繇仁義行，非行仁義」，言以思繇之也。

《集註》於「蔽」字無明釋。《或問》將作遮蔽解，而朱子以爲然，看來《集註》意亦如此。實則不然。色固不能遮明，聲固不能遮聰也。如説面前一山隔斷了，便不見山外物，此是形蔽，不是色蔽。五色現前時，一齊俱見，登高望遠，而雲樹齊入目中，何曾遮蔽得！

釋氏不知此，故以目窮於隔垣爲不能圓通，而推耳有千二百功德。若但於此處較量，則耳目各有長短，固相匹敵也。目窮於隔垣，而可及百里之外；耳不窮於隔垣，而一里之外疾呼不聞矣。且耳目之聰明，在體者有遮，在官者原無遮。如幻想未見之色，雖遠而亦分明，豈有遮耶？不可誤認此爲心思。若專以心之不阻於山河險阻爲無蔽，則人之思食色、思利害也亦爾，豈此伶俐宛曲者而遂得爲大體哉？

若小註所云「目之視色，從他去時，便是爲他所遮蔽」，則尤粗疎不曉了。「從他去」只是引，引如何便遮？如一人引一人去，引者何嘗遮所引者？蓋「蔽」之訓遮，是遮盡義，非遮瞞義，與「一言以蔽之」義同。聲色以顯聰明之用，而非以壅閉乎聰明。先儒所云「物欲之蔽」者，亦謂其蔽心

耳，而豈其即蔽乎耳目哉！

心之官「思則得之」，原不倚於物而無涯量，即物而理可窮，舉一隅則三隅可見。多學而識之者，一以貫之，不顯亦入，不聞亦式，物不足以盡之矣。若耳目之官，視盡於色，無色即無所視；聽盡於聲，無聲即無所聽；聰明盡於聞見之中，所聞所見之外便無聰明，與心之能徹乎形而上者不同，故曰「蔽於物」。既有所蔽，則雖凝目以視，傾耳以聽，更無絲毫之益，固不若心之愈思而愈得。則欲用此以察善惡之幾而通性命之微，則必不能，故曰「小體」。視其所不當視，聽其所不當聽者固蔽；即視其所當視，聽其所當聽者亦蔽也，不足以察微而藏往故也。知其有蔽，則知其小矣。

仁之勝不仁，新安看得自好。朱子有正勝邪、天理勝人欲兩段解。其言正勝邪者，即新安之説；其言天理勝人欲者，推本正所以勝邪之理爾。《集註》卻專取趙氏之説，乃於本文有礙。夫以一念一事之仁不勝私欲，而遂歸咎於水之本不勝火，此其自暴棄也已甚。去仁唯恐不速，更不待其終而早亡矣。

雲峰從規矩上看得與「離婁章」義同，自合。觀兩個「必」字，有無所遷就苟簡之義。規矩與志彀一意。彀是用力極至處，規矩是用法極密處。

孟子曰：「規矩，方圓之至。」若初學時不會得，直到恁樣始得方圓，則且疑但方而可不必合矩，但圓而不必合規，亦自成得器用，而爲之較易。乃降一格，且圖遷

就易教，苟簡易學，則到底方不得方，圓不得圓，終身更無上達也。所以古人一入大學，即以明德、新民、止至善全體大用立地做去，放他寬衍一步不得。

南軒「爲有漸，進有序」之説未是。爲雖有漸，即在者上面漸做去；進雖有序，亦必此中之次序。非始終深淺迥別，且拋一半在後面也。

告子下篇

「堯、舜之道，孝弟而已矣」，孟子此言固有嫌於徑疾者，是以朱子須與分剖，以此爲對不孝不弟者之言。陳氏以「率性」爲脈絡，慶源加以「充量」之説，此義乃密。姚江錯看《孟子》，反以有子言「本立道生」爲支離。姚江於此，不但失之徑疾，而抑於所言孝弟處先已儱侗。孟子在孝弟上説得精微廣大，所以與有子別。有子謂孝弟之人免於犯上作亂，卻只在愛上説。孟子曰「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也」，又曰「事親若曾子者可也」，言事，言從，便有天理之節文在内。於此抑以行止疾徐言弟不弟，淺而言之，固不過一舉趾之分。如實體之，則一舉趾之不中，而即入於不弟焉。非堯、舜之「動容周旋中禮」、「經德不回」而「非以干禄」者，固不足以與其藏之密矣。

姚江之言孝弟，則但以煦煦之愛爲良知良能，此正告子以「吾弟則愛」爲仁。而其所從發之源，固與甘食悦色之心同爲七情所著。釋氏開口便柔軟纏綿，説得恁樣可憐生地，都是者個「愛」字。雖以施之吾父吾兄爲得其可施之人，而實則所以施者

非其性之德矣。

故不於性言孝弟，則必淪於情；不於天理之節文言孝弟，則必以人欲而行乎天理。看曾子到易簀時説出君子、細人用愛之不同，則知堯、舜之「哭死而哀，非爲生者」，性、情之分，理、欲之别，其際嚴矣。則有子以鮮犯上、不作亂之孝弟爲「爲仁之本」，定非支離。孟子於疾徐先後之際，精審孝弟之則而慎其微，則以堯、舜之道爲即在是，乃敬、肆之分，天理、人欲之充塞無閒，亦非如姚江之躐等而淪於佛也。

若但從宗社傾覆上説親之過大，則於利害分大小，便已乖乎天理自然之則。如孟子言「貴戚之卿，君有大過則諫」，彼言大過者，則當以宗社之安危爲斷。雖爲貴戚而分實君臣，臣者，社稷之臣。子者，親之子也，到父子上，那更將宗社看得隆重來。瞽瞍殺人，則舜竊負而逃，訢然樂而忘天下。者宗廟社稷，在幽王則重，在平王方爲世子固已如敝屣耳。故宗社之傾覆，雖幽王之大過，而平王不得以爲大。猶無故殺人，在瞽瞍爲大過，故皋陶必執。而舜不得以爲怨也。

且唯幽、平之父子，則有宗社，而《凱風》之母子固無宗社也。然則唯天子之子爲可怨，而庶人之子遂無可怨者乎？其兄關弓，又何涕泣也？舜當于田之日，無宗社也，瞽瞍欲殺之，則怨慕矣。及爲天子而棄天下若敝屣，訢然以樂而無怨焉。過之大小不在宗社，審矣。

士庶之有家室，亦猶天子之有宗社。家之不安，與宗社之危等。《凱風》之母不安其室，害亦中於家矣，而何以爲小過

耶？君子言人父子之際，豈以富貴名位而分輕重哉！

夫幽王之過所以大者，絀申后，廢宜臼，亂父子君臣夫婦之大倫。且魔木有無枝之憂，析薪有絶理之懼，則黄臺抱蔓之事，尤慮其不免，而且不得與虎狼同其仁。夫是爲過之大者。

若七子之母，於婦道雖爲失節，於母道固未絶恩，則亦人欲之不戢，而非其天理之盡亡，故曰過小。向令其母有戕賊七子之心，則七子雖名位不顯，初無宗祧無主之悲，而抑豈僅爲小過耶？

若《小弁》之詩，固已曰「我躬不閲，遑恤我後」，則平王業已重視其身而輕視天下，所以得情之正，而合於親親之仁。申生唯不知此，是以僅爲恭而不得爲孝。而樂正子春視傷其足如喪宗社，身之重於天下，固已，而況其親之蔑恩害理，親欲推刃者乎？朱子曰「傷天地之太和，戾父子之至愛」，親之過大者也，義斯正矣。

新安云「交兵不過殺人，言利則必蠱害人心」，此語説得好看，而於理則大悖。人心之害，至於互相賊殺而已極，故楊、墨之徒歸，斯受之，而争地争城者罪不容於死，此王道之權衡也。若説交兵只是殺他人，蠱害人心則君臣、父子、兄弟且相爲害，乃孟子説君臣、父子、兄弟「懷利以相接」，到頭流弊只是亡國，又豈殺人輕而亡國重耶？到殺人如莽時，君臣、父子、兄弟更不但「懷利以相接」，而懷害以相接矣。從古來有幾個紀信、韓成、吉翂、趙孝、鄧攸？白刃臨頭時，臣可移死於君，子可移死於父，弟可移死於兄，而恬然爲

之者多矣，又何處更有人心？

殺人之禍，其始正緣於利；言利之弊，其禍必至於殺人。宋牼以利説罷兵，乃是抱薪救火。無王者起，而彼此相吞以淪於亡，則斯民之肝腦塗地者，正不忍言，故孟子不欲以利蠱害人心者，正以止殺。人心一害，殺必隨之。如趙貪上黨之利，及乎國之垂亡，而長平之死者四十萬矣，尚可云「不過殺人」乎？「天地之大德曰生。」利者可使徙義，惡者可使遷善，死者則不可復生，而乃云「不過殺人」？悲哉，新安之不思而忍爲此言也！

《王制》諸公地方五百里。若如鄭氏説，則除夏、商固有百里，須更併二十四個百里之國。開方之法，方五百里者，爲方百里者二十五也。朱子云「須併四個百里國地」，誤。若提封止五萬井，則地方二百二十六里有奇耳。

華陽以「當道」爲工夫，謂引之當道，則君志以仁。西山云：「心存於仁，則其行無不合道。」

自君之自脩而言，則以志仁爲本，不志於仁，便不能當道。故朱子於下章引「脩道以仁」證之。乃以臣之引君而言，則君志之仁不仁無所施功，而引之以志於仁者，道也。大人格君心之非，亦不能向君心上用工夫，須開陳善道，而後能閉其邪心。若急與之言存養省察之事，中材以下，百忙受不得也。伊尹之於太甲，周公之於成王，豈能日察其心之邪正而施之教哉！亦納之於軌物而已。

如仇士良教其徒，使日以聲色狗馬

進,亦須以非道引之,方能使其志惑。若只但逐日教他以殺害貪頑爲心,雖至愚亦不聽也。君子之事君,正從此反勘出個入處。若伊川亟諫折柳,驀地從志上用功,所以無補。以道開之,使其於天理路上已熟,則向後者等兒嬉暴殄事自化矣。此華陽之説較西山爲得也。

新安以「當道」分貼不爭土地,「志仁」分貼不殃民,亦學究科場料耳。孟子曰「徒取諸彼以與此,然且仁者不爲」,則固以不以私利故動於爲惡爲仁也。二句自一串說。

「免死而已矣」,便是說去,非但受之有節,到稍稍有起色之時則亦去矣。雲峰言末一節不言去,未是。

於此正好看古人用心處。若當未困乏之時,稍懷生計之心,則豈至「旦不食,夕不食,不能出門户」哉!抑孟子有「爲貧而仕,抱關擊柝」之義,此何爲不就下位以免於飢餓?則以所居之國,原以應聘而至。云「不能行其道,用其言」,則嘗欲行道而既有所言矣。如此而更以貧故居卑位,又成甚次第來?孔子爲委吏、乘田,乃年少而承世禄之緒,非有行道之望,魯又其宗國,不可輒去故也。

盡心上篇

《集註》謂心者「人之神明」,四字極斬截。新安益之曰「神明之舍」,則抑全不識心矣。想來新安病根在錯看《太極圖》上面一圈,將作輪郭看。先儒畫《太極圖》時,也只得如此畫,如人畫日,也須只在四

圍描一輪郭。究竟日體中邊一樣赫赫地，何嘗有輪郭也。

《太極圖》中間空白處，與四圍一墨綫處何異？不成是一匡殼子，如圍竹作箍，中間箍著他物在內。今試反求之於此心，那裏是他輪郭處，不成三焦空處盛此肉心，裏面孔子作包含事理地位耶？一身若虛若實，腑臟血肉，筋骨皮膚，神明何所不行，何所不在，只此身便是神明之舍，而豈心之謂與？

新安意以心既是神明，則不當復能具夫衆理；唯其虛而爲舍，故可具理。此與老子「當其無，有車、器之用」一種億測無實之説同。夫神明者，豈實爲一物，堅凝窒塞而不容理之得入者哉！以心與理相擬而言，則理又爲實，心又爲虛，故雖有體而自能涵理也。者個將作一物比擬不得。故不可與不知者言，須反求始得。

朱子以「物格」言知性，語甚奇特。非實有得於中而洞然見性，不能作此語也。孟子曰「萬物皆備於我矣」，此孟子知性之驗也。若不從此做去，則性更無從知。其或舍此而別求知焉，則只是胡亂推測卜度得去，到水窮山盡時，更没下落，則只得以此神明爲性。故釋氏用盡九年面壁之功，也只守定此神明作主，反將天所與我之理看作虛妄。是所謂「放其心而不知求」，不亦哀乎！

然此語須看得精審圓活，方能信其確然，不爾，則鮮有不疑其非然者。蓋格物者知性之功，而非即能知其性。物格者則於既格之後，性無不知也。故朱子以曾子之唯一貫者爲徵。「一以貫之」，物之既格

也，而非多學而識之即能統於一以貫也。窮理格物只是工夫，理窮物格亦格物窮理之效。乃至於表裏精粗無不豁然貫通之日，則豈特於物見理哉！吾心之皆備夫萬物者固現前矣。

到此方識得喜怒哀樂未發之中。蓋吾之性，本天之理也，而天下之物理，亦同此理也。天下之理無不窮，則吾心之理無不現矣。吾心之理無不現，則雖喜怒哀樂之未發而中自立焉。萬物之皆備於我者，誠有之而无妄也。此非格物未至者所可知之境界，故難一一爲衆人道爾。

物理雖未嘗不在物，而於吾心自實。吾心之神明雖己所固有，而本變動不居。若不窮理以知性，則變動不居者不能極其神明之用也固矣。心原是不恒底，有恒性而後有恒心。有恒性以恒其心，而後吾之神明皆致之於所知之性，乃以極夫全體大用，具衆理而應萬事之才無不致矣。故曰「盡心則知至之謂也」，言於吾心之知，無所吝留而盡其才也。此聖賢之學所以盡人道之極，而非異端之所得與也。嗚呼，嚴矣！

朱子曰：「梏於形氣之私，滯於聞見之小，是以有所蔽而不盡。」此三語極廣大精微，不可以鹵莽看過。所謂「形氣之私」、「聞見之小」者，即孟子所謂「小體」也。曰「梏」曰「滯」者，即孟子所謂「從小體」也。蓋性，誠也；心，幾也。幾者誠之幾，而迨其爲幾，誠固藏焉，斯「心統性」之説也。然在誠則無不善，在幾則善惡歧出，故周子曰「幾善惡」。是以心也者，不可加以有善無惡之名。張子曰「合性與知覺」，則知

惡、覺惡亦統此矣。

乃心統性而性未舍心，胡爲乎其有惡之幾也？蓋心之官爲思，而其變動之幾，則以爲耳目口體任知覺之用。故心守其本位以盡其官，則唯以其思與性相應。若以其思爲耳目口體任知覺之用爲務，則自曠其位而逐物以著其能，於是而惡以起矣。

蓋唯無情、無覺者，則效於不窮而不以爲勞，性是也。誠無爲。心既靈明而有情覺矣，畏難幸易之情生矣。獨任則難，而倚物則易。耳目之官挾其不思亦得、自然逸獲之靈，心因樂往而與爲功，以速獲其當前捷取之效，而不獨任其「求則得，舍則失」之勞，是以往與之逐，「比匪傷」而不恤也。迨其相暱深而相即之機熟，權已失而受制之勢成，則心愈舍其可求可得者，以應乎彼。是故心之含性也，非不善也，其官非不可以獨有所得，而必待乎小體之相成也。乃不以之思而以之視聽，舍其田以芸人之田，而己之田蕪矣。

夫舍其田以芸人田，病矣，而游惰之氓往往然者，則以芸人之田易於見德，易於取償，力雖不盡而不見咎於人，無歉於己也。今使知吾心之才本吾性之所生以應吾性之用，而思者其本業也，則竭盡無餘，以有者必備、爲者必成焉，又何暇乎就人田而芸也乎？故孟子曰「盡其才」，曰「盡其心」。足以知天下之能爲不善者，唯其不能爲善而然，而非果有不善之才爲心所有之咎，以成乎幾之即於惡也。

特心之爲幾，變動甚速，而又不能處於静以待擇，故欲盡心者無能審其定職以致功。審者心也。以其職審，故不能自審。是故奉

性以著其當盡之職，則非思而不與性相應；知覺皆與情相應，不與性應。以思御知覺，而後與性應。窮理以復性於所知，則又非思而不與理相應；但知覺則與欲相應，以思御知覺而後與理應。然後心之才一盡於思，而心之思自足以盡無窮之理。故曰：「盡其心者，知其性也。」

然則不能盡其心者，亦唯知有情而誤以知覺受役焉，乍喜其靈明者之有效，乃以曠其職而不恤焉爾。故聖不觀無理之心，此一語扼要。斯以遠於小人而別於異端。

性只是理。「合理與氣，有性之名」，則不離於氣而爲氣之理也。爲氣之理，動者氣也，非理也，故曰「性不知撿其心」。心則合乎知覺矣。合乎知覺則成其才，有才則有能，故曰「心能撿性」。所以潛室說「非存心外別有養性工夫」。

然雖云存心即以養性，而抑豈空洞無物之得爲存心耶？存則必有以存之者，抑必有爲其所存者。所以孟子以思爲心官，卻又須從其大體，而非「憧憧、爾思」者之即爲大人也。

朱子曰：「氣不逐物而常守其至正。」「氣不逐物」，則動而省察之功，不使氣溢於耳目而逐外物之交，此只是遏人欲事。「常守其至正」，則靜而存夫理也。若無至正者以爲之守，則又何所奉以辨夫欲之不可逐者，而安居以弗逐耶？

天理人欲，雖異情而亦同行。其辨之於毫髮之閒，俾人所不及知、己所獨知之地分明形著者，若非未發之中天理現前，則其所存非所當存者多矣。

存其心即以養其性，而非以養性爲

存，則心亦莫有適存焉。存心爲養性之資，養性則存心之實。故遏欲存理，偏廢則兩皆非據。欲不遏而欲存理，則其於理也，雖得復失。非存理而以遏欲，或强禁之，將如隔日瘧之未發，抑空守之，必入於異端之「三喚主人」，認空空洞洞地作「無位真人」也。但云「存其心以養其性」，則存心爲作用，而養性爲實績，亦可見矣。此潛室之説雖當，而猶遺本領也。

程子統心、性、天於一理，於以破異端妄以在人之幾爲心性而以未始有爲天者，則正矣。若其精思而實得之，極深研幾而顯示之，則横渠之説尤爲著明。蓋言心言性，言天言理，俱必在氣上説，若無氣處則俱無也。

張子云：「繇氣化，有道之名。」而朱子釋之曰：「一陰一陽之謂道，氣之化也。」《周易》「陰陽」二字是説氣，著兩「一」字方是説化。故朱子曰：「一陰而又一陽，一陽而又一陰者，氣之化也。」繇氣之化，則有道之名，然則其云「繇太虚，有天之名」者，即以氣之不倚於化者言也。氣不倚於化，元只氣，故天即以氣言，道即以天之化言，固不得謂離乎氣而有天也。

《大易》六十四卦，百九十二陰，百九十二陽，實則六陰六陽之推移，乘乎三十有二之化而已矣。六陰六陽者，氣之實也。唯氣乃有象，有象則有數，於是乎生吉凶而定大業。使其非氣，則《易》所謂上進下行、剛來柔往者，果何物耶？

理雖無所不有，而當其爲此理，則固爲此理，有一定之例，不能推移而上下往來也。程子言「天，理也」，既以理言天，則

是亦以天爲理矣。以天爲理，而天固非離乎氣而得名者也，則理即氣之理，而後天爲理之義始成。浸其不然，而舍氣言理，則不得以天爲理矣。何也？天者，固積氣者也。

乃以理言天，亦推理之本而言之，故曰「天者理之所自出」。凡理皆天，固信然矣。而曰「天一理也」，則語猶有病。

凡言理者，必有非理者爲之對待，而後理之名以立。猶言道者必有非道者爲之對待，而後道之名以定。道，路也。大地不盡皆路，其可行者則爲路。是動而固有其正之謂也，既有當然而抑有所以然之謂也。是唯氣之已化，爲剛爲柔，爲中爲正，爲仁爲義，則謂之理而别於非理。

若夫天之爲天，雖未嘗有俄頃之閒、微塵之地、蜎孑之物或息其化，而化之者天也，非天即化也。化者，天之化也，而所化之實，則天也。天爲化之所自出，唯化現理，而抑必有所以爲化者，非虛挾一理以居也。

所以爲化者，剛柔、健順、中正、仁義，賅而存焉，静而未嘗動焉。賅存，則萬理統於一理，一理含夫萬理，相統相含，而經緯錯綜之所以然者不顯。静而未嘗動，則性情功效未起，而必繇此、不可繇彼之當然者無迹。若是者，固不可以理名矣。無有不正，不於動而見正，爲事物之所自立，而未著於當然，故可云「天者理之自出」，而不可云「天一理也」。

太極最初一○，渾淪齊一，固不得名之爲理。殆其繼之者善，爲二儀，爲四象，爲八卦，同異彰而條理現，而後理之名以起焉。氣之化而人生焉，人生而性成焉。

繇氣化而後理之實著，則道之名亦因以立。是理唯可以言性，而不可加諸天也，審矣。

就氣化之流行於天壤，各有其當然者，曰「道」。就氣化之成於人身，實有其當然者，則曰「性」。性與道，本於天者合，合之以理也。其既有內外之別者分，分則各成其理也。故以氣之理即於化而爲化之理者，正之以性之名，而不即以氣爲性，此君子之所反求而自得者也。所以張子云「合虛與氣，有性之名」，虛者理之所涵，氣者理之所凝也。

若夫天，則《中庸》固曰「誠者天之道也」。誠者，合內外，包五德，渾然陰陽之實撰，固不自其一陰一陽、一之一之之化言矣。誠則能化，化理而誠天。天固爲理之自出，不可正名之爲理矣，故《中庸》之言誠也曰一，合同以啓變化，而無條理之可循矣。是程子之竟言「天一理也」，且令學者不審而成陵節之病，自不如張子之義精矣。

乃天爲理之所自出，則以理言天，雖得用而遺體，而苟信天爲理，亦以見天於己而得天之大用。是語雖有遺而意自正。若夫謂「心一理也」，則其弊將有流入於異端而不覺者，則尤不可以不辨。

原心之所自生，則固爲二氣五行之精，自然有其良能，良能者，神也。而性以託焉，知覺以著焉。性以託，故云「具衆理」。知覺以著，故云「應萬事」。此氣化之肇夫神明者，固亦理矣，而實則在天之氣化自然必有之幾，則但爲天之神明以成其變化之妙，斯亦可云化理而已矣。

若其在人，則非人之道也。人之道，

所謂「誠之」者是也。仁義禮智，智與知覺之知不同。知善知惡，乃謂之智。人得以爲功焉者也。故人之有心，天事也；天之俾人以性，人事也。

以本言之，則天以化生，而理以生心。以末言之，則人以承天，而心以具理。理以生心，故不可謂即心即理，諉人而獨任之天。心以具理，尤不可謂即心而即理，心苟非理，理亡而心尚寄於耳目口體之官以幸免於死也。

如其云「心一理」矣，則是心外無理而理外無心也。以云「心外無理」，猶之可也，然而固與釋氏唯心之説同矣。父慈子孝，理也。假令有人焉，未嘗有子，則雖無以牿亡其慈之理，而慈之理終不生於心，其可據此心之未嘗有慈而遂謂天下無慈理乎？夫謂未嘗有子而慈之理固存於性，則得矣。如其言未嘗有子而慈之理具有於心，則豈可哉！故唯釋氏之認理皆幻，而後可以其認心爲空者言心外無理也。

若其云「理外無心」，則舜之言曰「道心惟微，人心惟危」，人心者其能一於理哉？隨所知覺、隨所思慮而莫非理，將不肖者之放辟邪侈與夫異端之詖、陷、離、窮者而莫非理乎？

孟子曰：「盡其心者，知其性也。」正以言心之不易盡，繇有非理以干之，而舍其所當效之能以逐於妄。則以明夫心之未即理，而奉性以治心，心乃可盡其才以養性。棄性而任心，則愈求盡之，而愈將放蕩無涯，以失其當盡之職矣。伊川重言盡心而輕言知性，則其説有如此。

張子曰：「合性與知覺，有心之名。」性

者，道心也；知覺者，人心也。人心、道心合而爲心，其不得謂之「心一理也」，又審矣。

告子唯認定心上做，故終不知性。孟子唯知性以責心之求，故反身而誠，以充實光輝而爲大人。釋氏言「三界惟心」，則以無爲性。聖賢既以有爲性，則唯性爲天命之理，而心僅爲大體以司其用。伊川於此纖芥之疑未析，故或許告子「生之謂性」之説爲無過。然則欲知心、性、天、道之實者，舍横渠其誰與歸！

謂之曰「命」，則須有予奪。若無所予而亦未嘗奪，則不得曰命。言吉言福，必有所予於天也；言凶言禍，必有所奪於天也。故富貴，命也；貧賤，非命也。繇富貴而貧賤，命也；其未嘗富貴而貧賤，非命也。死，命也；不死，非命也。殀者之命因其死而言，壽者之命亦要其終而言也。

知此，則盜跖之終其天年，直不得謂之曰命。既不得謂之命，則不須復辨其正不正。自天而言，宜奪盜跖之生，然而不奪者，是天之失所命也。失，謂忘失之。若在人而言，則盜跖之不死，亦自其常耳。到盜跖處，總無正命、非正命之別。盜跖若早伏其辜，便是「桎梏死」，孟子既謂之非正命矣。盜跖「桎梏死」既非正命，則其不死又何以謂之非正命乎？

總以孟子之言正命，原爲向上人説，不與小人較量，而況於盜跖！孟子之言命，原爲有所得失而言，而不就此固然未死之生言也。若不於此分明，則看正命處有許多窒礙。桎梏死非正命，盜跖不死又非正命，不揣其本而齊其末，長短亦安有

定哉？

俗諺有云：「一飲一啄，莫非前定。」舉凡瑣屑固然之事而皆言命，將一盂殘羹冷炙也看得鬨天動地，直慚惶殺人！且以未死之生、未富貴之貧賤統付之命，則必盡廢人爲，而以人之可致者爲莫之致，不亦舛乎？故士之貧賤，天無所奪；人之不死，國之不亡，天無所予。乃當人致力之地，而不可以歸之於天。

小注於「莫非命也」及「得之有命」，皆云「『命』字是指氣言」，意謂此生死得失之命，或有不當理者，故析而專屬之氣。愚於《周易外傳》有「德命」「福命」之分，推其所自來，乃陰陽虚實、高明沈潛之撰。則德命固理也，而非氣外之理也；福命固或不中乎理也，而於人見非理者，初無妨於天之理。則倘至之吉凶，又豈終舍乎理而天地之閒有此非理之氣乎哉？除是當世一大關係，如孔子之不得位，方可疑氣之不順而命之非理。然一治一亂，其爲上天消息盈虚之道，則不可以夫人之情識論之。若其不然，則死巖牆之下非正命矣，乃巖牆之足以壓人致死者，又豈非理之必然者哉！故朱子云「在天言之，皆是正命」，言「正」，則無非理矣。

其或可以氣言者，亦謂天人之感通，以氣相授受耳。其實，言氣即離理不得。所以君子順受其正，亦但據理，終不據氣。新安謂「以理御氣」，固已。乃令此氣直不繇理，一横一直，一順一逆，如飄風暴雨相似，則理亦御他不得。如馬則可御，而駕豺虎獼猴則終不能，以其原無此理也。無理之氣，恣爲禍福，又何必巖牆之下而後

可以殺人哉！

張子云：「富貴福澤，將厚吾之生；貧賤憂戚，庸玉女於成。」到此方看得天人合轍，理氣同體，渾大精深處。故孔、孟道終不行，而上天作師之命，自以順受。夷、齊餓，比干剖，而乃以得其所求。貧賤患難，不以其道得者，又何莫而不有其理也？人不察耳。

人只將者富貴福澤看作受用事，故以聖賢之不備福爲疑，遂謂一出於氣而非理。此只是人欲之私，測度天理之廣大。《中庸》四素位，只作一例看，君子統以「居易」之心當之，則氣之爲悴爲屯，其理即在貧賤患難之中也。理與氣互相爲體，而氣外無理，理外亦不能成其氣，善言理氣者必不判然離析之。

若令孔子處繼世以有天下之位而失其天下，桀、紂自匹夫起而得天下，則可謂此氣之倘然無定，而不可以理言也。今既不然，則孔子之爲司寇，孟子之爲客卿，亦常也，豈可以其道盛於躬，而責天命之非理哉？桀、紂自有當得天下之理，天亦何得不以元后父母之任授之？彼自不盡其理，則爲亡而已矣。

一禪一繼，一治一亂，自是天之條理錯綜處。所以《易》有不當位之爻，而無失理之卦。《未濟》六位皆失，亦自有其未濟之理。陰陽變遷，原少此一卦不得。此其爲道，與天之命人以性，有惻隱則又必有羞惡，有辭讓則又必有是非一理。凡人不可無貴者、富者、壽者，則亦不可無貧者、賤者、夭者。天之命德於人，無擇人，不此獨仁而無義，彼獨義而無仁。則其命福於

人，又豈有所擇而必厚之，必薄之也！

聖賢於此，唯從本分上看得真，不越位而思，故無怨尤。若以人之私意，事求可，功求成之心度之，則橫謂此氣之推移者無理，離其素位而願乎其外，此小人之所以不知命也。嚴嵩，匪人也，其被罪籍没日，皂帽布衣，長揖所司曰：「今日依舊還我個窮秀才底本等。」豈君子之於窮約而咎天之非理，曾嵩之不若耶？

「富貴身外之物，得之於身心無分毫之益」，此語説得太徧。尋常老、釋之徒勸人，必如此説。富貴，但求之無益耳，豈以其得爲無益哉！若盡其道，則貧賤且有益於身心，而況富貴！《易》曰「崇高莫大於富貴」，又曰「聖人之大寶曰位」，「何以聚人曰財」。若須弘斯道於天下，亦不得不以此爲用。

孔、孟之爲師，自是後世事，當前卻許多缺陷。「言而民莫不信，行而民莫不悦」，非無益於身也。天下飢，由己飢之，天下溺，由己溺之，天下無飢溺而吾心亦釋，非無益於心也。故自未得者而言，雖不得而吾身心之量不損。若自得者而言，則居位乘權，明治禮樂，幽治鬼神，何一非吾身心之本務而豈無益也？

齊湣王亡其國而三益其帶，紂之言曰「我生不有命在天」，亦但蔑視此富貴爲身外物而已。聖賢樂行憂違，道在己，故以求爲無益。一曲之士孤保其軀命之身，枯寂之心，則以得爲無益。一偏之論，必與道悖。疑此非朱子之言，其門人之妄附己意者也。

甚矣，程氏復心之不思而叛道也！其曰「萬物之生同乎一本」，此固然矣。乃其爲之一本者何也？天也。此則張子《西銘》之旨也。然同之於天者，自其未有萬物者言也。抑自夫萬物之各爲一物，而理之一能爲分之殊者言也。非同之於天，則一而不能殊也。夫天，未有命而固有天矣。理者天之所自出，命者天之所與。天有命，而非命即天矣。故萬物之同乎一本者，以天言也。天則「不貳」以爲「不測」，可云同也。而程氏乃曰「其所以生此一物者，即其所以生萬物之理」，則甚矣其舛也！

天之所以生此一物者，則命是已，夫命也而同乎哉？此一物之所以生之理者，則性也，性也而同乎哉？異端之説曰「天地與我同根，萬物與我共命」，故狗子皆有佛性，而異類中可行也。使命而同矣，則天之命草木也，胡不命之爲禽獸？其命禽獸也，胡不一命之爲人哉？使性而同矣，則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性矣。

夫在天則同，而在命則異，故曰「理一而分殊」。「分」云者，理之分也。迨其分殊，而理豈復一哉？夫不復一，則成乎殊矣。其同者知覺運動之生，而異以性；其同者絪縕化醇之氣，而異以理。乃生成性，而性亦主生，則性不同而生亦異；理別氣，而氣必有理，則理既殊而氣亦不同。程氏乃曰「一物之中莫不有萬物之理」，則生同而性即同，氣同而理皆同矣。有者無不同，同而後皆能以相有。異端之説曰「若見相非相，是爲見如來」，唯相非相，乃如兩鏡相參，同異互攝，而還相爲有也。

將此物之中有彼物，則附子有大黄之理，虎狼有蝦蚓之理乎？抑蠢物之中有靈物，則梟獍有麟鳳之理，犬牛有堯、舜之理乎？且靈物之中有蠢物，則龜鶴有菌耳之理，周、孔有豺虎之理乎？

孟子言「萬物皆備」，備於我也。程氏乃云「所謂萬物皆備者，遺本文「於我」字。亦曰有其理而已矣」，則非我之備萬物，而萬物之備我也。二氣之精，五行之粹，得其秀而最靈者，唯人耳。唯君子知性以盡性，存其卓然異於禽獸者以相治而相統，乃廓然知禽獸草木之不能有我，而唯我能備物。即以行於人倫之内，君不能以禮使我而我自忠，則君不備臣而我備君；父不欲以慈養我而我自孝，則父不備子而我備父。至誠之動，且不恤他人之能備我與否，而一盡於己，況就彼悠悠無知、駁雜駤戾之物，求其互相爲備以滅等殺而喪人極也哉！故程氏之説，徒務籠罩以浸淫於釋氏，而窒塞乖剌，則莫有甚焉者矣。

夫孟子所云於我皆備之物，而號之曰「萬」，亦自其相接之不可預擬者大言之，而實非盡物之詞也。物爲君子之所當知者，而後知之必明。待君子之所處者，而後處之必當。故《咸》之九四「朋從爾思」，而夫子贊之曰「精義入神，窮神知化」，極乎備之辭也。極乎備，則爲之坊曰「過此以往，未之或知也」。吾所必知而必處，若其性而達其情，則所接之物無不備矣。無人欲以爲之閡，有天理以爲之則，則險可易而阻可簡，易簡而天下之理得矣。若烏黑鵠白，鶴長鳧短，蟬之化復育，楓之生菌耳，其生其死，其然其否，一一而備之，是徒爲荒幻而無實。爲人臣而思備湯、武放

伐之理，爲人子而思備大舜號泣之理，則亦裂天理之則而積疑成乖矣。故《集註》之言物，必以君臣父子爲之紀，而括其旨於事物之細微，終不侈言飛潛動植之繁蕪，如程氏之夸誕以淪於異端，其旨嚴矣。

先儒教學者尋仲尼、顏子樂處，而不及孟子之樂。《集註》云「不待勉强而無不利」，但與第三節對。《語録》則以不媿不怍言樂，似欲以此傳孟子本色，且須説教近一格，與孔、顏不同。乃孟子於「萬物皆備於我」之下，説個「反身而誠，樂莫大焉」，是何等境界！愚意即此與孔、顏無甚差異。

張子説心無不歉，只是説誠，未説得樂。「反身而誠」，自與「誠意」别。誠意只在意上滿足無歉，未發意時，且别有正心、致知、格物之功。「反身而誠」則是通體説，動時如此，静際亦如此也。發而中節，身之誠乎動也。未發而立天下之大本者，「淵淵其淵」，身之誠乎静也。至此方得萬物皆備。如尚不然，則但備所感之一物。動静皆誠，則動静皆樂，故曰「樂莫大焉」。若但以不媿不怍言之，則是事後計功，自考無惡於志，僅爲君子三樂之一，而非其樂之大者。抑以「不待勉强而無不利」爲樂，則但是得心應手、輕車熟路之趣，樂以情而不足與性量相充，未爲大矣。

此「誠」字從《中庸》來，故程子言「筆之於書，以授孟子」。窺見其淵源在此，自與《大學》有别。《中庸》誠身之旨，以人道合天道之全。《大學》説誠意，但誠之者固執中之一條目而已。故知心無不歉，未足以盡此。説誠處大，則説樂處不得獨小。此乃是廓然大公，物來順應，煞受用處，與

《易》言「元亨」一理。唯元斯亨，亨者元亨也。「萬物資始，乃統天」，「萬物皆備於我」也。「雲行雨施，品物流形」，則「樂莫大焉」矣。是則孟子之樂，於孔、顏奚遠哉？

此元是孟子自道其存仁事，不可以集義當之。集義是養氣一段工夫，存仁是復性之全功。必如朱子所云，則孟子所學，一於集義，而不足與於仁乎？程子説孟子添個「義」字、「氣」字，大有功於孔子，以其示學者以可循持之踐履，正大充實，則以求仁而不託於虛。若將孟子範圍於集義之中，則《告子》以下諸篇説性、説仁一段大本領全與抹煞，其待孟子也亦淺矣。

潛室云「渾身是義理流行，何處不順裕」，差爲得之。但其云「義理」，未足以盡誠之本體。若云「渾身是天理流行」，斯得之矣。

巧亦未即爲害，微而至，不勞而成，懸設而必中之謂也。若但巧者，固於恥不相妨。「父爲子隱，子爲父隱」，若隱得周密圓好，則直亦在其中，正恥心中之條理也。一部《周禮》細微曲中，皆以道御巧，而即以巧合道。故孟子言「智譬則巧」，「不能與人巧」，亦甚重乎其巧也。

但巧爲虛位，可善可惡，知覺運動之良能，而非性。唯以道御巧，而後其巧爲合道。若以機變爲務而求巧焉，則其用巧也與恥相爲違背，故不得復用恥也。一用恥，而機變早不能行矣。只機變是恥之大賊。機者，暗發於此而中彼，藏械以傷物而不覺者也。變者，立一言，作一事，即有可此可彼之勢，聽後之變易而皆可通，乃至食言

改轍而人不得執前説以相覆責。只此便是與恥背馳，用恥不著處。其云巧者，則但就此機變之做得密好者言耳。機變即不巧，亦豈復有恥心哉！

雲峰不歸其罪於機變，而一責之巧，乃以拙爲至極。曾不知五經、四書從無一獎拙之語，佛、老之徒始以拙爲藏身之妙術。僧道多以拙爲道號，儒者亦效之，陋已。若只拙將去，更不思量，無論馮道之癡頑徒爲敗類，即硬地用恥，曾無微中之智，亦如鮑焦之枯死道傍，陳仲子之出哇母食，其於聖賢精義入神以使義不可勝用者，相去亦天淵矣。

小注曰「求所以生之而不得，然後殺之」，出《歐陽永叔文集》，朱子引以證此。此非「以生道殺」也。蓋曰「求而不得」，則無道矣。殺人者死，盜賊奸宄不待教而誅，法也，非道也。法如其辜，自知當死而不怨，雖在小康之世，乃至亂國，亦無不然。彼自有可死之道，非上之人所以生之之道也。「求所以生之」，乃刑官不忍殺人之心，而非王者生人之道。既曰「生道」，則必有其道矣。「以生道殺民」，即以殺之者爲生之道也。「雖死不怨殺者」，必王者之世爲然，則不但以刑抵其罪而言可知。

且曰「殺民」，與言「使民」一例。民者，衆庶之辭，非罪人之所得稱也。此蓋言王者之用兵，雖納之死地，而非以貪憤興師。暴不誅，亂不禁，則民且不保其生。故有所征伐以誅暴禁亂，乃以保衛斯民而奠其生。故兵刃臨頭，而固諒其不得已之心，不怨上之敺之死地也。若霸者之兵，則或以逞欲，或以洩忿，或以取威，故以乘

勢，不緣救民而起，安得不歸咎於兵端之自開以致其怨哉？

慶源云「雖不免於殺，然其本意，則乃欲生之，不然，只是私意妄作」，得之。

《擊壤謡》自後世贋作。司馬遷謂「載籍極博，尤考信於《詩》、《書》」，《詩》、《書》之所不道，無信可也。「耕田而食，鑿井而飲，帝力何有於我」，只是道家「無爲自定，清静自正」之唾餘耳。帝王以善政善教而得民心，其生也莫不尊親，其死也如喪考妣，而忍云「帝力何有」哉？

龜山云「亦不令人喜，亦不令人怒」，慶源云「當生則生，當殺則殺」，朱子云「上下與天地同流，重鑄一番過相似」，此方是王者經綸天下、移風易俗一大作用。其別於霸者，非霸有爲而王無爲也，蓋霸以小惠而王以大德也。以大德故，固不令人怒，而亦不令人喜。位置得周密，收攝得正大。當生則生，非以煦煦之仁而生之；當殺則殺，不以姑息而不殺，亦不以有所聳動張皇而故殺之。其使「民日遷善」者，則須盡革其舊染之惡，納之於軌物，齊之以禮樂，昭然使民衆著。而云「不知爲之者」，亦自其無醲賞重罰之激勸者言爾。

曰「不知爲之」，曰「化」，曰「神」，只此數字，不切實從理事上看取，則必爲黃老家一派浮蕩無根之言所惑。此處唯朱子説得分明，曰「便神妙不測，亦是人見其如此」。若以王者之心言之，則初無所謂「神」也。王者若操一使人莫測之心，則亦朝四暮三之術。

若云王者雖不操此心，而其轉移靈妙，即此即彼，自無取與之勞，則與釋、老

之徒所贊仙佛功德相似。而試思禹、湯、文、武之以經理天下者，曾有是哉！「上好禮而民莫敢不敬，上好義而民莫敢不服，上好信而民莫敢不用情」，「所過者化」，此而已矣。「有《關雎》、《麟趾》之精意而《周官》之法度行焉」，「所存者神」，此而已矣。只此便是霸者所必不可至之境，而民之殺不怨，利不庸，遷善不知也。王霸之辨，只在德之誠僞，量之大小，即於其殺之、利之、遷之上天地懸隔，非王者之神通妙用行於事爲之表，爲霸者所捉摸不得也。

「民不知爲之」，非上之無爲也。其爲人也孝弟，則犯上者鮮，作亂者未之有矣。王者但教孝教弟，使自脩之於門内，舉立教之首務以例其餘。而民志既定，自舍其犯上作亂之習以遷於善。乃不似小補之法，什伍糾之，賞罰動之，明懸一犯上作亂之禁，虔束其民而劣免於惡。夫所務者本，而大道自行，彼愚者固不知其條理之相因，則以驚其莫之禁而自遷也。若夫君子之存諸中而以遷民者，經緯本末，纖悉自喻，即此雲雷之經綸，爲性命之各正。何嘗操不可測知之符，以聽物之自順而行於無迹也哉？

夫神者，二氣之良能也。春以生，秋以殺，稼者必穡，少者必壯，至仁大義而性以恒焉。君子體此爲出身加民之大用，金聲而玉振之，始終條理之際，井井如也。如是以施，則必如是以得。如是以求，則必如是以與。實有以施，實有以與，取壞法亂紀之天下咸與維新。仁義之用行而陰陽之撰著，則與天地同流矣。禹、湯、文、武之盛德大業盡此矣，安所得黃老之

言，徐徐于于，相與於無相與，一如禽飛獸走之在兩間者而稱之耶？

程子謂「良知良能出於天」，則信然也。其云「無所繇而不係於人」，則非愚所知。此章書被禪學邪説污衊不小。若更不直顯孟子之旨，則姚江所云「無善無惡是良知」者，直以誣道，而無與知其非矣。

孟子曰「其良能也」，「其良知也」，二「其」字與上「人」字相承，安得謂「不係於人」？

「人之所不學而能，不慮而知者」，即性之謂也。學、慮，習也。學者學此，慮者慮此，而未學則已能，未慮則已知，故學之、慮之，皆以踐其所與知、與能之實，而充其已知、已能之理耳。

乃此未學而已知、未慮而已能「不」字只可作「未」字解。者，則既非不良之知、不良之能也，抑非或良或不良、能良能不良之知能也。皆良也。良即善也。良者何也？仁也，義也。能仁而不能不仁，能義而不能不義，知仁而不知不仁，知義而不知不義，人之性則然也。

顧人性之有仁義，非知性者不足以見其藏也。故新安曰：「此蓋指良知良能之先見而切近者以曉人也。」則繇其親親而知吾性之有仁也，繇其敬長而知吾心之有義也。何也？以親親者仁之實，而敬長者義之實也。乃此則已達之天下而皆然矣。其有不然者，習害之，而非性成之爾。達之天下而皆然，則即親親而可以知性之仁，即敬長而可以知性之義，豈待他求之哉！

孟子《盡心》一篇文字別是一體撰，往

往不可以字句測索大意，順行中忽作一波，疑其門人所記，别是一手筆。善讀者須觀大旨，不當隨字句煞解。則「性善」二字括此一章之旨，而彼所云「無善無惡是良知」者，不待破而自明矣。

古人文字，始終一致，蓋有定理則必有定言也。「大人」之名見於《易》，而孟子亟稱之。蓋孟子自審其所已至之德與可至之業，故言之親切。乃於答浩生不害之問，則臚列爲詳。然則爲大人者，其以未能化而不至於聖，審矣。

孟子謂伊尹聖之任，就其任之聖者而言，則已化矣。使其未化，則放君、反君之事，爲之必有所礙。若孟子則道不同，而不以伊尹爲學，而要亦自審其未能化也。故孟子學孔子而爲大人，伊尹雖不逮孔子而已聖。若天民者，列於大人之下，則是未至乎大者也。伊尹聖，而天民未至乎大，安得謂伊尹爲天民哉？伊尹曰「予天民之先覺者」，其言「天民」，猶言生民爾。此言「天民」，則以奉天理而成乎人也，其義殊矣。

此章俱就得位而言。「達可行於天下而後行之」，猶言達天下之可行者行之，初不云達不可行而不行。夫唯事君人者，未得患得，而冒昧自衒。其在安社稷之臣，亦必社稷之責在己而後任之，不必天民也。大人之「正己而物正也」，則亦不能不乘乎時位。苟無其位，則孔子之聖，且不能正魯人女樂之受，況其下此者乎！是則朱子所云天民專指未得位者，殊爲未審。

蓋「安社稷臣者」，田單、樂毅足以當

之矣。天民者，所學正且大矣，而於己之德未盛，則居位行志，亦不能令上之必行而下之必効，抑擇時之所可爲，因與補救，若夫時之所不能行者，不能必也。子産、蘧伯玉足以當之矣。蓋有君子之道，而未幾乎「與時偕行」之德。使太甲以爲之君，「多士」「多方」以爲之民，則彼有所窮矣。大人者，不用於時則爲孟子，用於時則臯陶、傅説其人矣。道備於己而光輝及物，故不仁之民可使遠，以高宗之僡，而厥脩亦可使來也。

進此而上，則有大而化之之聖，偏則爲伊尹，全則爲孔子，固爲孟子言之所未及。然至於正己物正，則道雖不得與聖侔，而德業亦與聖同矣。此章但就德業而言，則固可舉大以上統乎聖也。《集註》列伊尹於大人之下，未爲定論。

前云「君子有三樂，而王天下不與存焉」，後云「中天下而立，定四海之民，君子樂之」，此固不容無差異之疑。乃雲峰謂「前言樂在性中，後言樂在性外」，則不足以釋其疑，而益以增疑矣。

不知前云「君子有三樂」，在一「有」字上不同。言「有」者，有之則樂，而無之則願得有之也。父母兄弟之存，英才之至，既皆非非望之福。仰不媿，俯不怍，亦必求而後得。故當其既有，唯君子能以之爲樂，而非君子則不知其可樂。然當其不能有，則不愧不怍，正宜勉而自致。英才未至，亦宜厚德畜學以待之。而父母之不存，兄弟之有故，則君子之所耿耿於夙夜者。故有之而樂，無之而或以哀，或以思，或以悔恨而憂之不寧，而王天下之與否不

以動其心也。

若所云「中天下而立，定四海之民」者，則已然之詞也。業已得位而道無不行矣，非未有之而願有之以爲樂者也。作君師以覺斯民，與得英才而教育之，其於吾性中成物之德，又何别焉，而其事業則尤暢矣。

既不得以得位行道爲性分以外之事，抑若就性體之固然者言之，則前之三樂，亦非能於所性而有加損。蓋不媿不怍，在趙閲道、司馬君實已優有之，而君子之「反身而誠」，以見性於静存而立天下之大本者，則豈得遽爲二公許！此於聖學中，自有升堂入室之辨，而非一不愧不怍之即能盡性。若所性之孝，不以父母之不存而損；所性之弟，不以兄弟之有故而損。周公善繼人志，大舜與象俱喜，固不以有待爲加損也。至於英才之不得，則所謂「人不知而不愠」，其又何損於性中成己成物之能耶？是不得以前言三樂在性中，異於後言樂之在性外，審矣。

要此兩章言樂，皆降一步説，與「樂莫大焉」之樂不同。而就所樂者較量，則又有可求、不可求之别，故不妨同而異、異而同也。

「君子所性」一「所」字，豈是因前二「所」字混帶出底，亦須有意義在。《集註》云「氣禀清明，無物欲之累」，《語録》謂「君子合下生時，者個根便著土，衆人則合下生時，便爲氣禀物欲一重隔了。」如此，則竟以「所」字作「之」字看。上云「所性不存焉」，若作「之」字説，則君子之性不存於「大行」，衆人之性存於「大行」乎？所欲

者，以之爲欲也。所樂者，以之爲樂也。所性者，率之爲性也。

若論「合下生時」，則孟子固曰「人之有是四端，猶其有是四體」，抑曰「人無有不善」，今乃殊異君子之性於衆人，則豈不自相矛盾？且君子之四德以根心而生色者，若一恃其天資之美，而作聖之功無有焉，則孟子之言此，乃自衒其天分之至，以傲人於攀躋不及之地。是其矜誇詫異，與釋氏所云「天上天下，唯吾獨尊」者，奚以別焉？

若云氣稟之累，衆人所以不能如君子，孟子言性，從不以氣稟之性爲言，先儒論之詳矣。況本文明言「君子所性」，與「所樂」「所欲」一例，則更何天命、氣稟之別？豈衆人之欲樂陷於私利者，亦天使之然而不能自瘳耶？

性者，人之同也。命於天者同，則君子之性即衆人之性也。衆人不知性，君子知性；衆人不養性，君子養性。是君子之所性者，非衆人之所性也。聲色臭味安佚，衆人所性也。仁義禮智，君子所性也。實見其受於天者於未發之中，存省其得於己者於必中之節也。

「大行不加，窮居不損」，而知其爲「分定」者，唯君子知性也。不知，則非得位行志而不足以著仁義禮智之用矣。仁義禮智根心、生色以踐形而形著其化者，唯君子養性也。不養，則四德非不具於心，面、背、四體非不有自然之天則足以成乎德容，而根之既仆，生以槁也。

故性者，衆人之所同也。而以此爲性，因以盡之者，君子所獨也。知性，養性，是曰「性之」。唯其性之，故曰「所性」。

豈全乎天而無人之詞哉？周子曰：「性焉、安焉之謂聖。」唯其「性焉」，是以「安焉」。「性」云者，聖功之極致也，而豈獨以天分表異求别於氣質之累不累者乎？孟子曰「君子不謂性也」，義通此矣。

楊、墨所爲，正以賊仁、賊義。子莫卻調停，各用一半，只就他二家酌取，則仁義皆賊矣。道總不恁地。楊、墨以私意窺道，略略見得一端。子莫並不曾用意去窺道，眼孔裏只曉得楊、墨，全在影響上和哄將去。此古今第一等没搭僫人，故其教亦不傳於後。近日李贄用一半佛、一半老，恰與此人同其愚陋。

《集註》將「中」字「一」字，與聖道之「中」「一」辨，未免帶些呆氣。他「中」只是楊、墨之「中」，「一」只是楊、墨各成一家之「一」，何嫌何疑而置之齒頰！

盡天下無非理者，只有氣處，便有理在。盡吾身無非性者，只有形處，性便充。孟子道個「形色，天性也」，忒煞奇特。此卻與程子所論「氣稟之性有不善」者大别。但是人之氣稟，則無有不善也。

蓋人之受命於天而有其性，天之命人以性而成之形，雖曰性具於心，乃所謂心者，又豈别有匡殼，空空洞洞立乎一處者哉？只者「不思而蔽於物」一層，便謂之「耳目之官」，其能思而有得者，即謂之「心官」，而爲性之所藏。究竟此小體、大體之分，如言「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，實一貫也。

合下粗浮用來，便唤作「耳目之官」，釋氏所謂見性、聞性等。裏面密藏底，便唤作心。

《禮》稱「氣也者神之盛也，魄也者鬼之盛也」。方其盛而有生，則形色以靈，只此是造化之迹，而誠即無不行於其閒。特不可揜者天幾之動，而其爲顯之微以體大道之誠者，不即現耳。故從其一本，則形色無非性，而必無性外之形色，以於小體之外別有大體之區宇。若聖人之所以爲聖功，則達其一實之理，於所可至者，無不至焉。

故程子曰「充其形」。形色則即是天性，而要以天性充形色，必不可於形色求作用。於形色求作用，則但得形色。合下一層粗浮底氣魄，乃造化之迹，而非吾形色之實。故必如顏子之復禮以行乎視聽言動者，而後爲踐形之實學。不知朱子何故於此有「耳無不聰，目無不明，口盡別味，鼻盡別臭」之語，極爲乖張。疑非朱子之言，而其門人之所附益也。

耳之聞，目之見，口之知味，鼻之知臭，只此是合下一層氣魄之盛者，纔用時便是效靈。只此四者，人之所能，禽獸亦未嘗不能。既與禽獸而共其靈，則固已不能踐人之形矣。

人之形色所以異於禽獸者，只爲有天之元、亨、利、貞在裏面，思則得之，所以外面也自差異。人之形異於禽獸。故言「形色天性」者，謂人有人之性，斯以有人之形色，則即人之形色而天與人之性在是也。盡性斯以踐形，唯聖人能盡其性，斯以能踐其形。不然，則只是外面一段粗浮底靈明，化迹裏面卻空虛不曾踏著。故曰「踐」，曰「充」，與《易》言「蘊」、《書》言「衷」一理。蓋形色，氣也；性，理也。氣本有理之氣，故形色爲天性，而有理乃以達其氣，則唯盡性而後能踐形。

繇此言之，則大體固行乎小體之中，而小體不足以爲大體之累。特從小體者失其大而成乎小，則所從小而有害於大耳。小大異而體有合，從之者異，而小大則元一致也。

大人省察以成作聖之功，則屏其小而務其大，養其所以充者，而不使向外一重浮動之靈得以乘權。此作聖之始務也。

聖人光輝變化，而極乎大人之事，則凡氣皆理，而理無不充者氣無不效，則不復戒小體之奪，而渾然合於一矣。此又大人聖人、化與未化之分，緩急先後之序也。

若夫雖在聖人，其審音、辨色、知味、察臭之能未嘗有異於衆人，而以視婁、曠、易牙，且或不逮焉，則終不於此致其踐之之事。故曰「君子不謂性也」，辨之審矣。

「中道而立」之中，亦不可將「無過不及」説。此處正好用「不偏不倚」釋之。纔有遷就，便偏向一邊，倚著一物也。

公孫丑謂「若登天」者，謂四維俱峻，無一處是直入之逕，可容攀援。如説仁處且又説義，説志處且又説氣，説養氣處且又説知言，直恁浩浩地，面面皆從入之逕，面面皆無可專靠著得到的。若諸子百家之説，專主一端，則迤邐説下，便有逕路，只向一頭尋去，企及自易。不知彼異端者，謂之「執一」，執一則賊道矣。

孟子之教，正從願學孔子來。博文約禮，内外一揆而無所偏倚；下學而上達，敦化而川流。學者於此，暫得成章，依然又不曾了竟，且須達去。故以躁心測之，真不知何日是歸宿之地。卻不知豁然貫通之餘，則此下學之川流者，一皆道之實體，

何得有所倚而有所廢哉？

中斯不倚，不倚則無所廢。所以但務引滿以至於彀率，而不急求其中。必以規矩爲方圓之至，而不可苟簡以爲方圓也。

仁山以「知施於動物而不知施於植物」譏釋氏之「不知類」。釋氏之慧者亦曾以此置問，乃未能從此轉歸於正，卻又閃躱去，所以終迷。施於動物而不施於植物，正是知類。此正釋氏不容泯之天理，自然須得如此。恰好引入理一分殊去，何反以此譏之？

植物之於人，其視動物之親疏，此當人心所自喻，不容欺者。故聖人之於動物，或施以帷蓋之恩，而其殺之也必有故，且遠庖廚以全恩。若於植物，則雖爲之厲禁，不過蕃息之以備國用，而薪蒸之，斲削之，芟柞之，薀火之，君子雖親履其側而不以動其惻怛，安得以一類類之耶？

蓋性同者與達其性，故於人必敦其教；情同者與達其情，故於動物則重其死。植物之性情漠然不與人合朕，則唯才之可用，用其才而已。

釋氏之病，方在妄謂「瓦礫有佛性」，「無情説法熾然」。幸此一覺，更欲泯亂之，不亦悖乎！

盡心下篇

父兄者，對子弟之稱。若因用兵而多所殺戮，則直謂之殺人耳。人固不可殺，奚論其有子弟而爲人父兄與否！殺人親，重矣，殺鰥寡孤獨者獨輕乎？緣子弟故而殺之，故曰「殺人之父兄」。此言當時

法家置爲參夷、連坐之刑，上及父兄，迨其身自罹罪，則其父兄亦坐此刑，是作法自斃，禍同親殺。非但謂天道好還，如老氏之旨，恩冤相報，如釋氏之言也。

南軒以六代之君互相屠滅爲徵，戰國時未有此事。然其自啓禍門，使人倣而加之於己，理則一也。宋人「無令人主手滑」之説，亦有見於此夫。

南軒云「後之取天下而立國差久者，其始亦庶幾於仁」，立論太刻。若漢之與昭代，豈但可云「庶幾」也哉！

夫仁之用在愛民，而其體在無私。南軒所疑者，有愛民之用而不足於無私之德爾。乃如漢高入關，除秦苛政，釋子嬰而不貪其財物子女，亦豈非私欲不行，閑邪復禮者哉！倘以滎陽交爭之日，或用權力以取機會，爲異於湯、武之養晦以俟天命，乃暴秦已殄，懷王已弑，天下無君，向令漢高不乘時以夷項氏，寧可使山東之民塗炭於喑噁叱咤之主而不恤耶？

紂雖暴，固天下主也。武王一日未加兵焉，天下固有主也。項氏之子起於草澤，既非元德顯功之後，承世及以有其故國，而又任情廢置，安忍阻兵，尚欲養之，將無爲天下養癰耶？使鴻溝之割，漢且守硜硜之信而西歸，羽力稍完，其能不重困吾民以鋒鏑乎？率土之濱而有二天子，害且無窮，而豈天理之正哉？

故武王克殷，不更推戴禄父，亦以奉天下之公理，不得復守一己之私義。是唯唐、宋之有天下爲有歉焉，而非可論於漢。漢之德無愧軒轅矣，而況昭代之拯人於禽者哉！

變置諸侯，必有變置之者。假令邱民得以變置之，天下豈復有綱紀，亂亦何日而息耶？孟子謂貴戚之卿反覆諫其君而不聽則易位。到易位時，固必因方伯以告之天子，而非卿之所敢擅。今此言變置者，必方伯廉察其惡，貴戚與聞其議，而實自天子制之。

知此，則知孟子所云「民爲貴，社稷次之，君爲輕」者，以天子之馭諸侯而言也。故下言變置諸侯而不言天子。天子即無道如桀、紂，且亦聽其自亡以滅宗社，而無敢變置者。「得乎邱民而爲天子」，則爲天下神人之主，奉民之好惡以進退天下之諸侯而立其社稷。社稷有當變置者，諸侯亦必請於天子而後改制焉。蓋始封之日，分茅而受五方之土以立社稷，以王命立之，則亦必以王命變之也。王所奉者民心，而諸侯社稷一唯王之建置，則其重輕審矣。

苟不酌於三代封建之制以考孟子立言之旨，則疑此言之太畸。三代之有諸侯，大者今之知府，小者今之州縣，特以其世國而司生殺爲異，則亦與土司等耳。故曰「君爲輕」者，非天子之謂也。《集註》於此爲疏。

《中庸》說「天命之謂性」，作一直說，於性、命無分。孟子說性、命處，往往有分別，非於《中庸》之旨有異也。《中庸》自是說性，推原到命上，指人之所與天通者在此，謂此性固天所命也。乃性爲天之所命，而豈形色、嗜欲、得喪、窮通非天之所命乎？故天命大而性專。天但以陰陽五行化生萬物，但以元、亨、利、貞爲之命。

到人身上，則元、亨、利、貞所成之化迹，與元、亨、利、貞本然之撰自有不同。化迹者，天之事也。本然之撰以成乎仁義禮智之性者，人之事也。此性原於命，而命統性，不得域命於性中矣。

形色雖是天性，然以其成能於人，則性在焉，而仍屬之天。屬之天，則自然成能，而實亦天事。故孟子冠天於性上以別之。天以陰陽五行爲生人之撰，而以元、亨、利、貞爲生人之資。元、亨、利、貞之理，人得之以爲仁義禮智；元、亨、利、貞之用，則以使人口知味，目辨色，耳察聲，鼻喻臭，四肢順其所安，而後天之於人乃以成其元、亨、利、貞之德。非然，則不足以資始流形，保合而各正也。故曰「此天事也」。

若夫得喪窮通之化不齊，則以天行乎元而有其大正，或亨此而彼屯，利此而彼害，固不與聖人同其憂患，而亦天事之本然也。惟其爲天事，則雖吾仁義禮智之性，未嘗舍此以生其情，而不得不歸之天。

若夫健順五常之理，則天所以生人者，率此道以生。而健順五常非有質也，即此二氣之正、五行之均者是也。人得此無不正而不均者，既以自成其體，而不復聽予奪於天矣。則雖天之氣化不齊，人所遇者不能必承其正且均者於天，而業已自成其體，則於己取之而足。若更以天之氣化爲有權而已聽焉，乃天自行其正命而非以命我，則天雖正而於己不必正，天雖均而於己不必均，我不能自著其功，而因仍其不正不均，斯亦成其自暴自棄而已矣。

蓋天命不息，而人性有恒。有恒者受之於不息，故曰「天命之謂性」。不息者用

之繁而成之廣，非徒爲一人，而非必爲一理，故命不可謂性，性不可謂命也。此孟子之大言命而專言性，以人承天而不以天治人，其於子思之旨加察焉，而未有異也。

故唯小註中或説以「五者之命皆爲所值之不同，君子勉其在己而不歸之命」一段，平易切實，爲合孟子之旨。而《集註》所述延平之説，「世之人以前五者爲性，雖有不得，而必欲求之；以後五者爲命，有不至，則不復致力」，正與或説一段脗合。其他言理言氣，言品節限制、清濁厚薄，語雖深妙，要以曲合夫程子氣稟不同之説，而於孟子之旨不相干涉。

程子固以孟子言性未及氣稟爲不備矣，是孟子之終不言氣稟可知已。且孟子亦但曰「口之於味」云云爾，未嘗自其耽於嗜欲者言之也。口之於味，其貪食而求肥甘者，信非理矣。今但言「口之於味」，則已飢渴之飲食，與夫食精膾細之有其宜者，亦何莫非理。則前五者總無關於氣質之偏正清濁。若後五者之純乎天理，固也。乃不僅云仁，而云「仁之於父子」，則不以未發之中性德靜存者爲言，而以言乎已發之用，介於中節與不中節之事，則固非離氣言理，而初不得有離氣之理，舍喜怒哀樂以著其仁義禮智之用，明矣。

若夫命，則本之天也。天之所用爲化者，氣也；其化成乎道者，理也。天以其理授氣於人，謂之命。人以其氣受理於天謂之性。即其所品節限制者，亦無心而成化。則是一言命，而皆氣以爲實，理以爲紀，固不容析之，以爲此兼理、此不兼理矣。

乃謂後「命」字專指氣而言，則天固有無理之命。有無理之命，是有無理之天

矣，而不亦誣天也哉！

且其以所稟之厚薄清濁爲命，而成乎五德之有至有不至，則天既予之以必薄、必濁之命，而人亦何從得命外之性以自據爲厚且清焉？ 夫人必無命外之性，則濁者固不可清，薄者固不可厚，君子雖欲不謂之命，容何補乎？

且君子不以清濁厚薄爲性，則其謂清濁厚薄爲性者，必非君子矣。 而程子抑言有氣質之性，則程子之説，不亦異於君子哉？ 況天下之不得於君親賓友者，苟爲怨天尤人之徒，則必歸咎於所遇之不齊，而無有引咎於吾氣稟之偏者也。 故曰語雖深妙，而不合於孟子之旨也。

孟子曰「性善」，曰「形色天性」，曰「君子所性，仁義禮智根於心，生於色」，固無有離理之氣，而必不以氣稟之清濁厚薄爲性之異。 其言命，則曰「莫之致而致」，曰「得之不得有命」，曰「殀壽不貳，所以立命」，曰「莫非命也，順受其正」，則皆以所遇之得失不齊者言命，而未嘗以品物之節制、此只是理。 氣稟之清濁厚薄爲命。此程子之所謂性。 胡爲乎至此而有異耶？

聖賢之學，其必盡者性爾。 於命，則知之而無所事也。 非不事也，欲有事焉而不得也。 其曰「天命之謂性」者，推性道之所自出，亦專以有事於性也。 使氣稟之偏亦得爲命，則命有非道者矣，而何以云「率性之謂道」哉？ 故言道者，已高則偏，已密則紛。 擇焉而執其正，論斯定矣。

慶源「才小道大」之説，甚爲鹵莽。 又云「才出於氣而有限」，則不但誣才，而且以誣氣矣。 孟子之言「小有才」，才本不

小,有之者小,即是不能盡其才,若才則何病之有! 生人之才,本足以盡舉天下之道。天下之道,皆斯人以才率其性所闢之周行。若才所不至,則古今必無有此成能,又何者爲道? 君子之道,行過一尺,方有一尺,行過一丈,方有一丈,不似異端向「言語道斷,心行路絶」處索廣大也。

蓋才生於氣,性依於道。氣之塞乎兩閒者,即以配道而無不足,而纔言性即是人之性,纔言道即是人之道。氣外無性,亦無道也。

盆成括之小有才也,替才所本大者而小之,以其小體之聰明爲才所見功之地,而未聞君子之大道,則才之所可爲而不能盡者多矣。君子之道,以才弘之則與鬼神同其吉凶,聰明睿知極其量則健順剛柔成其能,何至嬰禍而以咎其才哉?

義之發有羞、惡兩端:「無欲穿窬」,羞也;「無受爾汝」,惡也。羞則固羞諸己,即此用之而義已在。惡則於物見惡,於物見惡而無其實,不反求之己,而但以加物,將有如爲郡守則傲刺史,爲刺史則陵郡守,一酷吏而已矣。故孟子於惡必言其實。無實之惡,七情中之惡,非四端中之惡也。

小註所録朱子用趙臺卿之說,自較《集註》爲當,新安從之,是也。若欲「充無受爾汝之實」,則非集義不能。乍然一事合義,便欲據義自尊,以求免於侮,其可得乎! 所以說「無所往而不爲義」。蓋「無所往而不爲義」,然後在己有可以免於爾汝之實,而充其惡辱之心以反求免辱之實,初終表裏,無可閒斷,則不但不屑爲不義,而徙不義以集義者,義路熟而義用自

周矣。

「無欲穿窬之心」，人皆有之；無受爾汝之心，亦人皆有之。特「無受爾汝之實」，則不欲受爾汝者未必有也。然苟其欲無受爾汝，而爾汝之權操之物，而何以能制諸己。苟非浪自尊大之妄人，亦求免不得而轉生其愧，即此是羞惡之惡，與七情之惡所自感而生者不同。一則虚浮向外，一則切實著裏也。故孟子於羞言「欲」，言「心」，而於惡必言「實」，以惡無實而但唯其所欲惡者惡之，情之動而非性之端也。乃於羞既言「穿窬」，而又充其類於言不言之餂，則以惡戒虚而羞戒不廣，又精義者之必察也。

曰「中禮」，曰「不回」，曰「必信」，亦有閑邪存誠之意。但他發念時便在好路上走，則謂之「性」。湯、武之「反」，則其起念時有未必恰中者，卻向動時折轉來，方得有善無惡。

謂堯、舜之所以能爾者，因其天資之爲上哲，則固然矣。然云「無所污壞」則得，云「不假修爲」則不得。六經、四書，唯《詩》、《書》閒有説得張大處，誇美生質。乃讀書者亦須具眼。《詩》以歌之廟中者，固子孫揚詡先人，不嫌溢美。《尚書》贊德處，抑史臣之辭耳。孟子故曰「盡信《書》則不如無《書》」也。乃《詩》、《書》説聖功處，抑何嘗不著實！周公之稱文王，曰「不顯亦臨，無射亦保」；舜之所授禹曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」。三《謨》中所往復交儆者，皆一倍乾惕。何嘗以堯、舜爲不假脩爲哉！

《大易》、《論語》説堯、舜，説聖人，一

皆有實，不作自然之詞。謂聖人無脩爲而自聖，乃漢儒夸誕之論爾。程、朱諸先生力破漢儒議論，而於此不無因仍，則以生當佛、老猖狂之日，若不如此稱頌聖人之德，推之於天授，則老氏之徒且將以敝其口耳識聖賢之徒勞，釋氏之徒且將以無學無脩者夷周、孔於聲聞之列。故諸先生不得已，亦須就本色風光上略加點染。乃知道者，當得其意而善通之，以求合孔、孟之旨，亦所謂「無以辭害意」也。

此一「性」字，但周子引用分明，曰「性焉，安焉之謂聖」。性下著個「焉」字，與孟子言「性之」、「性者」合轍。但奉性以正情，則謂之「性焉」。《中庸》云「能盡其性」，有「能」有「盡」，豈不假脩爲之謂哉？既云「堯、舜性者也」，又云「人皆可以爲堯、舜」，此二處若何折合？堯、舜之德自不可企及，何易言「人皆可爲」？所以可爲者，正在此一「性」字上。若云天使之然，則成例不易，其將戕賊人而爲之乎？

朱子謂喜怒哀樂未發之中爲性之德，已自分明。於不覩不聞之中，存養其仁義禮智之德。迨其發也，則若決江河，莫之能禦，而天下之和自致焉。此以性正情，以本生道，奉道心以御人心，而人心自聽命焉。是堯、舜之性之也。人皆此性，性皆此德，特無以敦其化於存養，而「罔念作狂」耳。此堯、舜之性之所以退藏於密，上合天載，而要可與同類之人通其理以盡其善者，即此性也。

若夫君子之行法也，固非無靜存養性之功，而當其情之未發，天理未能充浹，待其繇靜向動之幾亦未有以暢其性之大用，以貫通於情而皆中，則必於動幾審之。有

其欲而以義勝之，有其怠而以敬勝之，於情治性，於人心存道心，於末反本，以義制事，以禮制心，守義禮爲法，裁而行之，乃以咸正而無缺。是湯、武之反身自治者也。

大正於存養而省察自利者，聖人之聖功。力用其省察以熟其存養，本所未熟。君子之聖學。要其不舍偹爲者，則一而已矣。

天道自天也，人道自人也。人有其道，聖者盡之，則踐形盡性而至於命矣。聖賢之教，下以別人於物，而上不欲人之躐等於天。天則自然矣，物則自然矣。蜂蟻之義，相鼠之禮，不假偹爲矣，任天故也。過持自然之説，欲以合天，恐名天而實物也，危矣哉！

多欲，「未便到邪僻不好底物事，只是眼前底事，纔多欲，本心便都紛雜了」，朱子此語，非過爲嚴也。凡天下之陷於邪僻者，揆其始，那一件不與吾所當得者同類？只此欲心，便無分別，初未嘗有意必求所謂不好者而欲得之也。良心喪盡時，又不在此論。其分別爲當得、不當得者，則吾性之惻隱、羞惡、辭讓、是非授之辨也。故寡欲者須一味寡去，以欲上討個分辨不得也。若心存而理得，則吾性之義，自如利斧，一劈兩分，又何屑屑然向人欲邊揀可不可哉！

如孟子所以處齊、宋、薛之餽。於齊之不受，固無欲金之心；於宋、薛之受，亦終無有欲金之心，而但以斟酌乎交際之禮。若既有欲金之心，卻去分別此爲當受，此爲不當受，則谿伊伶俐，總主張不

得。故寡欲者，一概之詞，不揀好歹，一概寡之，心不緣欲而起，然後可不可一徑分明。君子之道，有正本而無治末。治末非但不能反本，末亦不可治也。

《集註》於《孟子》極略，緣朱子看得《孟子》文字發明自盡，不消更爲衍説，庶後人可致其三隅之反。乃傳之未久，説《孟子》者於其顯然著明處即已茫然，則又未嘗不惜《集註》之疏也。

如熊勿軒、朱公遷説「曾子不忍食羊棗」，扼定「不忍」二字爲主，則不但不知孟子之意，而於曾子之孝亦未見得在。若但一不食羊棗便是曾子之孝不可及處，則獨行之士一念關切者皆曾子矣。曾子於作聖之功是何等用力，而其言孝之見於《禮》者又是何等精微廣大，僅一忍其口腹於可以不食之羊棗，又何足稱焉！

且勿論孟子析理精微處，即公孫丑膾炙一問，是何如深妙！後人看文字，論古人，誰解如此細心察理，以致疑問？自四先生外，唯南軒往往能然，所以得爲朱子益友。

此段問答，正在「食膾炙」上審出天理人情之則，所以云「聖人人倫之至」，而非獨行之士毁生滅性，以及夫足不履石、棄子全姪一流人有所過必有所不及者之可謂至也。若但以「不忍」言，則舉目動足，孰爲當忍者？從一同、一獨上求心之安，即以心之安者爲理之得，即此是「心之制」，即此是「心之德」，即此是「事之宜」，即此是「愛之理」。

佛氏也只昧此一段至誠无妄之仁義，卻儘著喣喣之恩，戚戚之愛，硜硜之貞，皎

皎之白，便割鬚薙髮，無父無君，也不能滿其一往之私意。君子之道簡而文，温而理，以成精義研幾之用。則文必及情，情必中理，而必無致遠恐泥之傷。乃其奉性以治情，非繇情以主性，則人皆可以爲堯、舜，亦此道爾。而以之定王道之權衡，俾爲民極，則後世一切刑名苛察之法，與夫小人託天理以行其賊害，如禁李賀之不得舉進士，責范滂之不當先父受辟命者，皆無所容其邪説。則即此膾炙一問，而天德王道皆著明矣。

善讀書者如是以求之，斯無不窮之理。而死守章句者，其於聖賢之言，貌取而不以心，亦安足與於格物、致知之學哉！

朱子定馮道爲鄉原，乃就五代時人説，他俛仰屈伸以救殺戮，而詞貌謹厚，往往取夷狄盜賊之歡，亦「生斯世也，善斯可矣，閹然求媚」之事也。然馮道身爲宰相，旦此夕彼，如失節之婦二十年而五適人，人皆得而賤之，猶未足以爲「非之無舉，刺之無刺」之愿人。且其隨波逐浪以苟全其軀命富貴，亦未敢「自以爲是」，而又何足以亂德？

夫能亂德而自以爲是，必其於道若有所得，而立言制事亦自有其始終。求之宋代，則蘇學、浙學真鄉原爾。觀蘇子瞻所以非笑二程，及陳同父所答朱子書，則與鄉原之譏狂獧，而云「生斯世也，爲斯世也，善斯可矣」，自以爲是而悦於人者，真古今一軌。葉正則、陳同父説來鹵莽，天下宗尚之者幸少。蘇氏之學盛於北方者幾二百年，而其作爲文章，滑熟圓美，奄然

媚於後世，乃使人悦之而不知堯、舜之道者，至於今而未艾。是真鄉原也，是真德之賊也。其源始於韓退之，而其流禍之深，則極於焦竑、李贄。嗚呼，游於聖人之門者，可無厚爲之防哉！

讀四書大全説卷十終

鳴謝

《儒藏》精華編惠蒙善助，共襄斯文；謹列如左，用伸謝忱。

本焕法師　壹佰萬元
智海企業集團董事長　馮建新先生　壹佰萬元
NE·TIGER 時裝有限公司董事長　張志峰先生　壹佰萬元
張貞書女士　壹佰萬元
付　剛先生　伍拾萬元
王明亮先生　貳拾萬元
三智道商國學院　高　斌先生　拾萬元
華府置業董事長　鄂俊宇先生　拾萬元
愛沃客（北京）廣告傳媒有限公司　趙思佳女士　拾萬元
瀋陽人和機電工程設備有限公司董事長　劉斌先生　伍萬元
劉　静女士　伍萬元
邵敏同女士　伍萬元

北京大學《儒藏》編纂與研究中心

本冊審稿人　陳新　丁如明
本冊責任編委　谷建

